This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

ıdrt orig.

D
1959
.B73
T7

# TRAITE'
## DES
## PREMIE'RES
# VERITEZ,
## *ET DE LA SOURCE*
## DE NOS JUGEMENS,
## *où*

L'on examine le ſentiment des Philoſophes de ce temps, ſur les premiéres notions des choſes.

*Par le P.* BUFFIER, *de la Compagnie de Jeſus.*

A PARIS,
Chez la veuve MAUGE', ruë S Jacques, vis-à-vis le College du Pleſſis.

M. DCC. XXIV.

*Avec Approbation & Privilege du Roi.*

Vignaud Library
7-31-1925

A MONSEIGNEUR

# LE COMTE DE MORVILLE,

MINISTRE ET SECRETAIRE D'ETAT.

MONSEIGNEUR,

*Ne ſera-t-on point ſurpris de voir à la tête d'un Ouvrage de pure ſpéculation, le nom d'un Miniſtre occupé de la pratique du gouvernement, & diſtingué par des négociations qui ont fait la gloire de la France en aſſurant le repos de l'Europe ?*

*Quel raport*, MONSEIGNEUR,

*entre des conoiſſances abſtraites, & la politique néceſſaire pour amener à un même but tant d'eſprits diférens, pour leur faire voir leur interêt dans le nôtre, & pour gagner leur afection comme vous avez fait, en leur faiſant gouter nos projets ?*

*Tout opoſez que paroiſſent ces deux ſortes de talens, vous les avez réunis en vôtre perſone. L'habileté que vous avez montrée dans vos Ambaſſades, & celle que vous montrez actuélement dans le maniment des afaires étrangeres, où S. M. vous a apelé, moins encore pour récompenſer vos premiers ſervices, que pour en recevoir de nouveaux; cette habileté, dis-je, n'eſt point en vous le ſimple éfet de l'uſage : Elle a un principe plus noble : Vous l'avez puisée dans ce que les Siences ont de plus élevé : Vos démarches les plus ordinaires, ſont diri-*

*gées par les réflexions les plus exactes, auſſi bien que par les vues les plus équitables : & c'eſt ce qui a fait eſtimer aux Miniſtres Etrangers le caractere de vôtre cœur, autant que la conduite de vos entrepriſes.*

*Mais ce qui intéreſſe particuliérement la Literature, c'eſt,* MONSEIGNEUR, *que par ſon moyen vous avez été diſpoſé aux plus éminentes fonctions : Elle vous a familiariſé avec les idées les plus nettes, & avec les expreſſions les plus juſtes, qui relèvent le prix de tout ce qui part de vous. L'Académie en vous donnant une place, cherchoit en vous bien plus l'homme de Lettres, que l'homme d'Etat : & chaque fois que vous y avez parlé, la beauté, la préciſion & le tour nouveau de vos diſcours, ont fait autant d'honneur à ſes Aſſemblées, que vôtre Miniſtére en fait à*

*l'Etat : Il n'eſt aucun des ſiens qui n*
*s'aplaudît de penſer & de s'exprime*
*comme vous.*

*Soufrez*, MONSEIGNEUR, *qu*
*je m'aplaudiſſe de mon coté, ou plu*
*tôt que je m'encourage moi même, a*
*ſouvenir de l'aprobation que vou*
*avez bien voulu donner au deſſein*
*& à divers morceaux de l'Ouvrag*
*que j'ai l'honneur de vous ofrir. Ce*
*un nouveau motif à la parfaite reco*
*noiſſance, & à l'atachement très*
*reſpectueux avec lequel je ſuis,*

MONSEIGNEUR,

Vôtre très-humble & très-obéi
ſant Serviteur ; BUFFIER, d
la Compagnie de Jeſus.

AVERTISSEMENT

# *AVERTISSEMENT.*

JAMAIS la ſience des premiéres véritez n'a plus mérité d'attention que dans un tems comme le nôtre, où tout le monde ſe mêle de parler de tout, & même d'en décider. C'eſt alors principalement qu'il convient de tâcher par l'examen des premiéres notions des choſes, de fournir le moyen de vérifier, ſi chacun eſt à portée de bien entendre celles dont il parle, pour donner ainſi quelque exactitude à ſa propre raiſon, & aux raiſonemens qu'il ſe permet.

Si l'on ne m'a point flaté, mon ouvrage ſervira du moins à rendre intelligibles des ſujets, qui comunément ne le paroiſſent pas, & qui néanmoins ſont eſſentiels: les plus ordinaires dépendant d'idées préciſes & un peu abſtraites, avec leſquelles il faut s'acoutumer, pour ne pas s'expoſer à porter des jugemens faux ou défectueux.

Au reſte rien ne doit moins éfrayer,

que les idées de *précision* & d'*abſtraction*. Il n'eſt perſone, qui ſans y penſer n'en ait la pratique, dans les matiéres qui lui ſont très-conues : & pour ſe familiariſer imperceptiblement avec celles de ce volume, il faut ſeulement lire peu à la fois, & ſe donner le loiſir de réfléchir ſur ce qu'on aura lu. Il eſt certain que parmi un grand nombre de perſones qui ont vu les ouvrages des plus célébres Métaphiſiciens de ce tems, pour peu qu'ils les aient entendus, ils entendront le mien beaucoup plus facilement : ce qui d'ailleurs les mettra en état de diſcerner le vrai caractére des uns & des autres. Si le chemin que ſembloient faire quelques Philoſophes, paroît racourci dans ce que je dis, c'eſt que la vraie ſience conſiſte moins à ſavoir beaucoup, qu'à ſavoir avec préciſion & néteté. Il s'agit pour cela de regarder de près où l'on porte chaque pas, & ſur tout le premier, pour n'en faire aucun qui ne foit ſur.

Afin que l'on aportât cette circonſpection dans la lecture des Traitez de Métaphiſique, les plus conus aujourd'hui ; j'ai ajouté des Remarques ou Obſervations ſur ces Ouvrages : moins pour en faire la critique, que pour en découvrir le caractére ; & moins pour en juger

moi-même, que pour mettre à portée d'en juger ceux qui en auront le goût.

Si dans la ſuite de mon Traité, j'ai parlé des opinions de Deſcartes, de Malbranche, de M. Lok, de M. Le-Clerc, & d'autres ſemblables, c'eſt que ſans les chercher je les ai trouvez ſur ma route; n'ayant eu vue, que de ſuivre la clarté la moins ſuſpecte de l'intéligence humaine, & ſi je l'oſe dire, la trace du ſens commun. Dans ce deſſein, pour ménager certains eſprits qui ſe plaignent qu'en faiſant l'analiſe des lumiéres naturéles, on en ſupoſe quelquefois de ſurnaturéles qu'enſeigne la Religion; je me ſuis exactement renfermé dans la Sphére purement Philoſophique: mais on tronvera qu'elle ſufit pour conduire aux principes les plus ſolides de la Religion. C'eſt ce qu'on poura voir dans les ſortes de premiéres véritez que j'expoſe, à l'égard de quelques ſiences particuliéres.

J'ai omis les premiéres véritez qui regardent d'autres ſiences également néceſſaires, parce qu'on les trouvera en des Traitez entiers qui doivent ſuivre immédiatement celui-ci, ſous ces titres. *Traité de la Société Civile, & du moyen de ſe rendre heureux en contribuant au bonheur des perſones avec qui l'on vit.* Puis: *Traitez Philoſophiques & Pratiques d'Eloquence &*

Vaynard Library
7-31-1925

A MONSEIGNEUR
LE COMTE
DE MORVILLE,
MINISTRE ET SECRETAIRE D'ETAT.

MONSEIGNEUR,

*Ne ſera-t-on point ſurpris de voir à la tête d'un Ouvrage de pure ſpéculation, le nom d'un Miniſtre occupé de la pratique du gouvernement, & diſtingué par des négociations qui ont fait la gloire de la France en aſſurant le repos de l'Europe ?*

*Quel raport*, MONSEIGNEUR,

*entre des conoiſſances abſtraites, & la politique néceſſaire pour amener à un même but tant d'eſprits diférens, pour leur faire voir leur interêt dans le nôtre, & pour gagner leur afection comme vous avez fait, en leur faiſant gouter nos projets ?*

*Tout opoſez que paroiſſent ces deux ſortes de talens, vous les avez réunis en vôtre perſone. L'habileté que vous avez montrée dans vos Ambaſſades, & celle que vous montrez actuélement dans le maniment des afaires étrangeres, où S. M. vous a apelé, moins encore pour récompenſer vos premiers ſervices, que pour en recevoir de nouveaux; cette habileté, dis-je, n'eſt point en vous le ſimple éfet de l'uſage : Elle a un principe plus noble : Vous l'avez puisée dans ce que les Siences ont de plus élevé : Vos démarches les plus ordinaires, ſont diri-*

*gées par les réflexions les plus exactes, auſſi bien que par les vues les plus équitables : & c'eſt ce qui a fait eſtimer aux Miniſtres Etrangers le caractere de vôtre cœur, autant que la conduite de vos entrepriſes.*

*Mais ce qui intéreſſe particuliérement la Literature, c'eſt,* MONSEIGNEUR, *que par ſon moyen vous avez été diſpoſé aux plus éminentes fonctions : Elle vous a familiariſé avec les idées les plus nettes, & avec les expreſſions les plus juſtes, qui relévent le prix de tout ce qui part de vous. L'Académie en vous donnant une place, cherçhoit en vous bien plus l'homme de Lettres, que l'homme d'Etat : & chaque fois que vous y avez parlé, la beauté, la préciſion & le tour nouveau de vos diſcours, ont fait autant d'honneur à ſes Aſſemblées, que vôtre Miniſtére en fait à*

# TABLE DES PARTIES


Ch IX. *Comment le ſens commun ne ſe trouve pas éga-lement dans tous les hommes* p. 5[illegible]

Ch X. *Eclairciſſement des dificultez qui pourroient reſter touchant la regle du ſens comun* 6[illegible]

Ch. XI. *Si les axiomes ordinaires ſont des premié-res véritez, & de quelle nature.* 7[illegible]

Ch. XII *S'il ne ſe trouve de premiéres véritez qui celles dont le ſentiment eſt comun à tous les hom-mes.* 7[illegible]

Ch. XIII. *Aplication de la régle du ſens comun pour découvrir en quoi conſiſte la beauté.* 7[illegible]

Ch. XIV *Du témoignage de nos ſens, & commen-ils tiénent lieu de premiéres vérités.* 9[illegible]

Ch. XV. *En quoi ils ne le ſont point* 9[illegible]

Ch. XVI. *Deſquelles ils nous inſtruiſent.* 10[illegible]

Ch. XVII. *Eclairciſſement d'une dificulté touchant l'erreur de nos ſens, par raport à la grandeur.* 10

Ch XVIII. *Recapitulation des circonſtances qui ren-dent nos ſens regle de vérité.* 11.

Ch. XIX *De l'autorité humaine qui en certaines circonſtances tient lieu de premiére vérité.* 11[illegible]

Ch. XX. *Si la mémoire eſt regle de vérité.* 12[illegible]

Ch. XXI. *Des régles & des eſpéces du vrai-ſembla-ble qui ſuplée aux premiéres véritez dans la con-duite.* 12[illegible]

Ch XXII. *Des degrez & des eſpéces du vrai ſem-blable* 13[illegible]

Ch XXIII *Eclairciſſement d'une dificulté ſur la vrai-ſemblance, dans les témoignages tranſmis.* 14

Ch. XXIV. *De l'uſage du vrai-ſemblable.* 14[illegible]

SECONDE PARTIE: *Où l'on cherche les premiéres vé-ritez par raport aux êtres conſidérez en général.* 1[illegible]

Chap I. *De l'Etre en général.* ibid

Ch II *De l'Eſſence des êtres.* 15

Ch. III. *De deux notions d'eſſences attribuées l'une à Platon, l'autre à Deſcartes* 16

Ch IV. *Des choſes dites avoir même eſſence.* 1[illegible]

Ch. V. *Obſervations ſur l'idée de même eſſence.* 16

Ch. VI. *Examen de la maniére dont la définition ex-plique l'eſſence des choſes.* 17.

# T DES CHAPITRES.


I *Eclairciſſement ſur la diference entre la d*
*n du mot, & la définition de la choſe.* 177
II. *Des Propriétez.* 181
. *Des Qualitez.* 185
*De l'unité ou multiplicité des êtres.* 187
*De l'identité & de la diverſité des êtres.* 198
I. *Du fini & de l'infini* 205
II. *Du poſſible & de l'impoſſible.* 215
V *De ce qui eſt parfait ou imparfait.* 225
*De ce qui eſt bon ou de ce qui eſt un bien* 237
I. *De l'ordre.* 243
II *Agir, action.* 249
IIII *Des cauſes occaſionéles, & ſi les creatu-*
*reiſſent.* 257
X. *Notions préciſes d'agir, action, cauſe,*
*, &c.* 267
*Du naturel entant qu'oposé au ſurnaturel &*
*tificiel.* 274
CI. *De la ſubſtance & de l'accident.* 282
CII *Réponſes à des dificultez touchant la ſub-*
*e & l'accident.* 286
C II. *Du ſimple & du composé.* 291
CIV. *De ce qui eſt néceſſaire, contingent, ou*
. 294
CV. *De ce qui eſt dit* poſitif, négatif, & pri-
299
CVI *Du tout & des parties.* 305
CVII. *De la durée & du temps.* 307
CVIII. *Des Relations* 312


TOME II.


SIE'ME PARTIE. *Premiéres véritez qui*
*rnent les êtres ſpirituels.* 1
*De la nature des eſprits en général, & de*
*ame en particulier.* ibid.
*Des propriétez de l'ame.* 11
*De la liberté de l'ame humaine.* 17
*De l'acte d'entendement requis pour l'exer-*
*le la volonté libre.* 23
*Expoſition d une dificulté qui a occupé de grands*
*ts de nôtre temps, au ſujet de la liberté.* 38

# TABLE DES PART. ET CHA

Ch. VI. *Si l'ame humaine penſe toûjours.* 4
Ch. VII. *De ce qui nous eſt naturélement connu de les autres proprietez de nôtre ame* 4
Ch. VIII. *Ce qu'on peut dire d'intelligible ſur i idées.*
Ch. IX. *De l'origine, de la durée & de l'immorta lité de nôtre ame.*
Ch. X *Du premier principe de nôtre ame & de to tes choſes, qui eſt Dieu.* 6
Ch. XI. *Des intelligences mi oyénes entre Dieu & l'ame humaine.* 7

QUATRIE'ME PARTIE. *Premiéres véritez qui co cernent les êtres corporels.* 1
Ch. I. *De la matiére des corps.* ibi
Ch. II. *De la forme des corps.* 16

CINQUIE'ME PARTIE, OU APENDICE.
*Premiéres véritez dans la Sience de la Phiſique.* 1
— *Dans l'Etude de la Médecine.* 11
— *Dans la Juriſprudence.* 11
— *Dans la Théologie.* 12

SIXIE'ME PARTIE; OU REMARQUES
Sur divers Traitez de Métaphiſique
*Rémarques ſur les Principes, ou la Métaphiſique d De cartes* 13
— *Sur la Métaphiſique de M. Loke* p. 153 *mal ma quée* 25
— *Du R. P. Malbranche.* 27
— *De M. Leclerc* 27
— *De M. Crouzas.* 27
— *De M. de Régis* 28

Fin de la Table des Parties & des Chapitres.

# TRAITÉ
## DES
# PREMIERES
## VERITEZ.

### *DESSEIN ET DIVISION de l'Ouvrage.*

I.

LE ſujet que je traite en ce volume eſt peut-être celui qui fournit le plus à eſpérer pour les Lecteurs, & le plus à craindre pour l'Auteur. Conoître les véritez dans leur ſource, faire une analiſe de celles où il faut remonter pour établir tout ce qui a beſoin d'être prouvé, & au delà deſquelles on ne remonte point : raporter des principes qui ſe faſſent jour au travers des préjugez du peuple, de l'embaras des écoles, de la prévention même de

*Sujet de volume téreſſant.*

certains Savans ou Philoſophes à la mode, rien eſt-il plus capable d'intéreſſer?

2. *Il tend à découvrir toutes les véritez dans leur ſource.*

En éfet, le diſcernement des premiéres véritez eſt comme la clé de toutes les ſiences, le reſſort de tout jugement droit, la régle de ce qu'on peut découvrir de plus exact dans nos conoiſſances, l'ame & l'eſſence en quelque ſorte de la vérité en général, dont la Logique n'ateint qu'une partie; bien qu'elle ſoit en poſſeſſion d'être apelée *l'organe de la vérité*: mais elle n'eſt l'organe que de la vérité de conſéquence, qui ſupoſe des principes conus d'ailleurs (*Princ. du Raiſ. Log.* II. *art.* 4.) en ſorte comme l'expérience le montre qu'on peut quelquefois être excélent Logicien, & s'égarer conſidérablement par le manquement des premiéres véritez: tandis que celles-ci qui ſe doivent puiſer dans ce que l'eſprit humain a de plus intime & de plus immédiat à lui-même, apartiénent à une ſience plus étendue laquelle fait le ſujet de ce traité. Si quelques-uns la prenoient pour une vraie Métaphiſique, ils ne ſe tromperoient peut-être pas: mais quelle qu'elle ſoit, elle doit acompagner, précéder ou ſuivre de ſi près la Logique, qu'elles ſe

prêtent l'une à l'autre un ſecours néceſſaire. C'eſt pourquoi l'ouvrage que j'ai donné *des Principes du Raiſonement* demeure en quelque ſorte incomplet, juſqu'à ce qu'il ſoit joint à celui-ci, qui d'ailleurs en divers endroits ſupoſe le précédent : mais ces deux ouvrages étant réunis, il ſemble que j'aurai fourni par là tout ce qui regarde la ſience de l'entendement humain, pour en former l'art véritable de penſer avec juſteſſe & préciſion : ce qui eſt l'objet le plus digne de l'homme & le fruit le plus ſolide des ſiences.

3. *Matie difficile à traiter.*

Mais ſi le ſujet de ce livre eſt intéreſſant pour les lecteurs, combien eſt-il redoutable pour l'Auteur ? les recherches qu'il comporte demandent des réfléxions ſouvent abſtraites. Quelque ſoin qu'on prenne pour les expoſer de la maniére la plus claire, elles ſont peu goutées & ſouvent peu entendues par les eſprits ordinaires. On a tâché de les apuier ici ſur le ſens comun ; & le ſens comun lui-même n'eſt pas toujours aiſé à ſaiſir ou à déméler exactement, à ceux qui ne ſont pas familiariſez avec les objets au deſſus des ſens & des idées populaires.

4. *Cenſure à craindre du coté des Philoſophes Scolaſtiques.*

On ſe conſoleroit ſi l'on pouvoit compter ici ſur l'aprobation des Savans ; & c'eſt un nouvel écueil. Ceux qui par leur profeſſion ſe donnent pour maîtres dans les matiéres abſtraites, méconoiſſent quelquefois les véritez les plus importantes, quand elles ne ſont pas revétues de formalitez & d'expreſſions autoriſées dans leurs tribunaux ; & qu'eſpérer de gens qui traitent une Logique de ſuperficiéle, ſous prétexte qu'ils n'y trouvent rien que d'intéligible, qu'on en écarte les fauſſes ſubtilitez & qu'on en abrége télement la pratique & les régles, que les dificultez dont elle eſt ordinairement remplie y paroiſſent immédiatement au deſſus de rien.

5. *Et du coté des nouveaux Philoſophes.*

Si j'ai de la ſorte à craindre du coté de quelques Philoſophes Scholaſtiques ( je dis de quelques-uns, car il en eſt pluſieurs qui alient très-bien la ſubtilité avec la ſolidité ) aurai-je meilleur parti de ceux qui ont aquis de la réputation par leur nouveau plan de Philoſophie ? leur nom ſeul eſt un éloge, & même à l'égard de pluſieurs, il tient lieu d'une ſorte d'infaillibilité. Après tout je n'ai pas cru que les grans noms de Deſcartes, de Malbranche & autres

ſemblables, duſſent faire plus de peur que ceux de Platon & d'Ariſtote, & j'avoue que j'aurois honte de m'alarmer des uns plus que des autres, ou de balancer à prendre un ſentiment contraire au leur, quand la raiſon y conduit. On eſt redevable à Deſcartes d'une maniére de philoſopher métodique, dont l'uſage s'eſt établi à ſon ocaſion ou à ſon éxemple : & on lui eſt encore plus redevable que ne penſent quelques-uns de ſes Sectateurs, puiſque ſa métode ſert quelquefois à le combatre lui-même. Pour le Pére Malbranche il a ſaiſi l'imagination de beaucoup de perſones : mais la Métaphiſique de Mr Loke, a fait revenir une grande partie de l'Europe de ſiſtêmes dont le fondement particulier eſt qu'on ne voit pas clair dans les principes comuns ; tandis qu'on voit encore moins clair dans ceux qu'on y prétend ſubſtituer: les Anciens avoient donné en des extrémitez : leurs Réformateurs ont donné en d'autres, c'eſt le milieu qu'il faut tenir, ſur tout dans la recherche des premiéres véritez.

Au reſte l'importance de les diſcer- 6.
ner s'aperçoit d'elle-même. En éfet *Importan*

*diſterner premié- véritez.*

qu'eſt-ce qui rend défectueux le peu de conoiſſances dont nous ſommes capables ? c'eſt que dans la ſuite de nos raiſonemens, il ſe trouve des propoſitions qui arêtent notre eſprit, ou dont on ne convient pas avec nous. Alors nous tâchons de les prouver ; & ſi nos preuves ne perſuadent pas, nous en aportons encore de nouvéles : mais en remontant ainſi de preuve en preuve, il faut rencontrer enfin des propoſitions qui n'en aient plus beſoin : autrement toute la vie ſe paſſe à prouver ſans avoir jamais rien prouvé de fixe, & ſans jamais ſavoir à quoi s'en tenir ; c'eſt à quoi l'on doit atribuer la confuſion & l'incertitude dont nos jugemens ſe trouvent ſi ſouvent remplis. Il s'enſuit donc manifeſtement qu'il y a des propoſitions qu'il ne faut point entreprendre & qu'il n'eſt nulement néceſſaire de prouver, mais qu'il eſt de la derniére importance de diſcerner, & ce ſont celles que j'apéle des *premiéres véritez.*

*7. uelques- demant ſ'il en quel- s-unes.*

Je ſais ce qu'ont demandé quelques-uns, s'il eſt éfectivement des premiéres véritez : à quoi j'ai répondu que c'eſt ce qu'il faut rechercher ; qu'en tout cas ſi l'on n'en trouvoit point

d'autres, on auroit du moins celle-ci pour y ſupléer : ſavoir, qu'il n'eſt au monde aucune vérité : car s'il n'en eſt point de premiéres, il n'en eſt plus de ſecondes ni de troiſiémes &c. il n'y aura plus rien de vrai, & il y aura même de la folie à chercher la vérité en rien, quoique la ſuprême ſageſſe conſiſte à la chercher en tout.

8. *Leur définition.*

La ſimple expoſition des choſes faiſant entendre celle dont il s'agit, il ſufit de définir ici exactement les premiéres véritez ; en diſant, que *ce ſont des propoſitions ſi claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combatues par des propoſitions qui le ſoient davantage.* Sur quoi je réduis ce qui s'ofre à dire dans un ſujet ſi eſſentiel, & qui eſt la baſe de toutes les ſiences, à quelques chefs dont je ferai les diférentes parties de cet Ouvrage.

*Diviſion de cet Ouvrage.*

1°. Quels ſont les divers genres des premiéres véritez ; d'où ils ſe tirent, & ce qu'ils ont eſſentiélement de commun.

2°. Quelles premiéres véritez on peut découvrir par raport à tous les êtres conſidérez en général.

3°. Quelles ſont les premiéres véritez par raport aux êtres ſpirituels.

4°. Les premiéres véritez par raport aux êtres matériels & corporels.

A quoi nous pourons ajouter en forme d'*Apendice*, les conoiſſances qui peuvent tenir lieu de premiéres véritez, par raport à chacune des ſiences qui ſont le plus d'uſage.

# PREMIERE PARTIE.

*Des divers genres de premiéres vérités; d'où ils ſe tirent, & ce qu'ils ont eſſentiélement de comun.*

## CHAPITRE I.

*Du genre de premiéres vérités qui ſe tire du ſentiment de notre propre éxiſtence & de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.*

9. *Sentiment intime. Premier genre de vérité.*

LA premiére ſource & le premier principe de toute vérité dont nous ſoyons ſuſceptibles, eſt le ſentiment intime qu'a chacun de nous de ſa propre éxiſtence, & de ce qu'il en éprouve en lui-même. C'eſt là dis-je la baze de toute autre vérité & de toute fience humaine. Il n'en eſt point de plus immédiate pour nous convaincre que l'objet de notre penſée éxiſte auſſi réélement que notre penſée même; puiſque cet objet & notre penſée, & le ſentiment intime que nous en avons, ne ſont réélement que nous-mêmes

qui penſons, qui éxiſtons, & qui en avons le ſentiment intime.

10. *Aler au-delà, c'eſt ſe perdre dans les ténébres.*

Tout ce qu'on voudroit dire afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne ſerviroit qu'à l'obſcurcir : de même que ſi l'on vouloit trouver quelque choſe de plus clair que la lumiére & aler au delà, on ne trouveroit plus que des ténébres.

11. *Les Sceptiques ne méritent pas d'être refutez.*

Il faut néceſſairement demeurer à cette premiére régle qui ſe diſcerne par elle-même dans le plus grand jour, & qui pour cette raiſon s'apéle évidence au ſuprême degré. Les Sceptiques auroient beau objecter qu'ils doutent s'ils éxiſtent ; ce ſeroit perdre le temps que de s'amuſer à leur faire ſentir leur folie, & de leur dire que s'ils doutent de tout, il eſt donc vrai qu'ils éxiſtent, puiſqu'on ne peut douter ſans éxiſter. Il ſera toujours en leur pouvoir de dire le contraire ſans le penſer, & de ſe retrancher dans un verbiage ridicule, où il ſeroit également ridicule d'entreprendre ſérieuſement de les forcer. Il n'eſt par raiſonable de daigner montrer la vérité à qui afectant de ne la pas voir, ne conviendroit pas auſſi de cette prémiere propoſition qui eſt d'une évidence in-

vincible ; *je penſe, je ſens, j'éxiſte.*

On demande à cette ocaſion ſi Deſcartes n'eſt point tombé dans l'illuſion de propoſer ſa propre éxiſtence, comme une conſéquence de ſa penſée actuéle, diſant *je penſe, donc je ſuis* : puiſque c'eſt par une même perception de notre ame, que nous éprouvons le ſentiment intime & de notre penſée & de notre éxiſtence. S'il avoit éfectivement prétendu nous donner par là, une nouvéle conviction de notre éxiſtence, comme quelques-uns l'ont cru, il auroit pris un ſoin fort inutile, pour ne pas dire puéril. Mais ceux qui le juſtifient prétendent qu'il n'a inſiſté ſur ce raiſonement, que pour donner un éxemple de l'analiſe des conſéquences les plus ſimples, qui ſe puiſſent tirer d'un principe. Or il eſt vrai que *j'éxiſte* eſt une conſéquence de la propoſition *je penſe* ; puiſqu'on ne peut penſer ſans éxiſter ; au lieu que je penſe n'eſt pas une conſéquence de la propoſition *j'éxiſte* ; car on peut éxiſter ſans penſer ; mais la conſéquence eſt ici jointe à ſon principe ſi immédiatement, que loin de pouvoir s'y méprendre, il faut de la ſubtilité pour apercevoir comment

12. *Preuve de notre éxiſtence par Deſcartes.*

l'une n'eſt pas l'autre. Ainſi cette fameuſe conſéquence *je penſe, donc je ſuis*, eſt dans le fond vraie & légitime ; mais dans le fond auſſi elle ne méritoit pas trop la peine d'être faite, & méritoit encore moins qu'on la fît valoir comme une découverte.

13. *Démonſtrations métaphiſiques évidentes au ſuprême degré.*

Quoiqu'il en ſoit une réfléxion plus importante à faire, c'eſt que toute conſéquence qui ſe tire clairement de notre penſée actuéle, participe au caractére de ſa certitude évidente au ſuprême degré ; & telles ſont les démonſtrations qu'on apéle Métaphiſiques ou Géométriques, qui ne ſont autre choſe que notre penſée actuéle apliquée à diférentes circonſtances : (*Pr. du Raiſ. Log.* 11. *art.* 22.) mais c'eſt ce que nous développerons ailleurs & ce qui ne doit pas nous aréter préſentement.

## Chapitre II.

*De ceux qui n'admétent pour régle de vérité, que le ſentiment intime de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.*

14. *Sceptiques mépriſés.*

Bien que ce que j'ai avancé au chapitre précédent contre les Scep-

tiques, ſe réduiſe à peu de lignes, peut-être aura-t-il encore ſemblé ſuperflu, tant leur folie eſt reconue & mépriſée univerſélement. Mais ſi l'on n'y donne pas de nos jours, on peut dire au moins que jamais on ne s'eſt plus aproché de leur opinion ; puiſqu'à la réſerve de cette premiére régle ou ſource de vérité qui ſe tire de notre ſentiment intime, certains Philoſophes de notre temps n'ont pas daigné reconoître ni admétre d'autres genres de vérité & d'évidence. *qui on ſe raproche.*

Ainſi quand on leur demande s'il eſt évidemment certain, qu'il y ait des corps & que nous en recevions les impreſſions, ils répondent nétement que non ; & que nous n'avons là-deſſus aucune certitude évidente : puiſque nous n'avons point ces conoiſſances par un ſentiment intime de notre propre expérience ni par aucune conſéquence néceſſaire qui en ſoit tirée : c'eſt ce qu'un Philoſophe Anglois n'a point fait de dificulté de puplier. 15. *Evidence ſur l'exiſtence des corps.*

D'ailleurs on ne peut ſoupçonner quelle autre certitude évidente admettroient ces Philoſophes. Seroit-ce le témoignage des ſens, la révélation divine, ou l'autorité humaine ? Seroit- 16. *Leur ſcepticiſme ne permet point de certitude.*

enfin l'impreſſion immédiate de Dieu ſur nous ?

17. *Ni celle des ſens, ni celle de l'autorité.*

Le témoignage des ſens étant corporel, il ne ſauroit être admis par ceux qui par avance n'admétent pas l'éxiſtence des corps. La révélation divine & l'autorité humaine ne ſont encore impreſſion ſur nous que par le témoignage des ſens ; c'eſt-à-dire ou de nos yeux qui ont vu les miracles du Tout-puiſſant, ou de nos oreilles qui ont entendu les diſcours des hommes envoyez de ſa part ; mais ce canal des ſens doit auſſi être regardé comme incertain par celui qui n'a encore nulle évidence de l'éxiſtence des corps.

18. *Ni celle de l'impreſſion immédiate de Dieu.*

Enfin l'impreſſion immédiate de Dieu ſupoſe un Dieu, & un être diférent de moi. Mais ſi le ſentiment intime de ce que je ſuis & de ce qui ſe paſſe en moi eſt la ſeule choſe évidente, tout ce qui ne ſera point forélement ce ſentiment intime, ne ſe- point évident pour moi ; c'eſt ce nous rendrons plus ſenſible dans ue nous alons dire.

## CHAPITRE III.

*Conſéquences de l'opinion de quelques Philoſophes qui n'admétent pour évidence que le ſentiment intime de notre propre expérience actuéle.*

1°. LA premiére conſéquence de ce principe eſt celle que nous avons déja touchée & qui eſt très-naturéle; ſavoir que nous n'avons nulle certitude évidente de l'éxiſtence des corps, pas même du nôtre propre; car enfin un eſprit, une ame telle que la nôtre, reſſent bien l'impreſſion que les corps & le ſien en particulier font ſur elle; mais comme au fonds, ſon corps eſt très-diſtingué de cette impreſſion, & que ſelon ces Meſſieurs, cette impreſſion, ou une autre entiérement ſemblable pouroit abſolument ſe faire éprouver dans notre ame ſans l'éxiſtence des corps, il s'enſuit auſſi que notre ſentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'éxiſtence d'aucun corps, & que nous n'en n'avons nulle évidente certitude.

19. *Comment on veut prouver qu'il n'y a point de certitude ſur l'éxiſtence des corps.*

2°. Une autre conſéquence égale- 20. *Ni ſur ne-*

*re éxiſten-* ment juſte eſt que nous n'avons nul-
*e, avant* le certitude évidente de ce qu'hier il
*otre per-* nous ariva ou ne ariva pas, ni même
*ep ion ac-* ſi nous éxiſtions ou ſi nous n'éxiſtions
*uéle.* pas. Je crois bien être évidemment certain qu'hier j'étois au monde, mais c'eſt un jugement qui peut ſe trouver ſujet à erreur ſelon les Philoſophes dont nous parlons. Car enfin ſelon eux, je ne puis avoir d'évidence que par une perception intime qui eſt toujours actuéle : or actuélement j'ai bien la perception du ſouvenir de ce qui m'arriva : mais ce ſouvenir n'eſt qu'une perception intime de ce que je penſe préſentement ; c'eſt-à-dire d'une penſée actuéle, laquelle n'eſt pas la même choſe que ce qui ſe paſſa hier & qui n'eſt plus aujourd'hui. Par la même raiſon je ſerai encore moins certain ſi je ne ſuis pas en ce monde depuis deux ou trois mille ans : & ſi durant ce long cours d'années, je n'ai point animé le corps d'un crocodile, d'un élephant ou d'un moineau. Il eſt très-évident que je n'en ai aucune mémoire ; mais tout cela s'eſt pu faire, ſans que je m'en ſouviéne actuélement : comme il arive éfectivement, que chacun de nous eſt demeuré pluſieurs

fieurs mois dans le ſein de ſa mére, ſans en avoir conſervé le moindre ſouvenir. Le manque de mémoire n'eſt donc pas une preuve ni une certitude évidente contre ce qu'on voudroit ſupoſer de l'anciéneté de mon éxiſtence & des ſituations diférentes, où je me ſerois trouvé dans le ſiſtême de la métempſicoſe.

21. *Ni ſi nous n'éxiſtions pas de toute éternité.*

Avec la même facilité & avec la même réfléxion, chacun de nous doit être perſuadé qu'il n'a aucune certitude évidente s'il n'a point éternélement ſubſiſté ; puiſqu'il pouroit avoir ſubſiſté de la ſorte ſans qu'il s'en reſſouvint. Que ſi on lui repréſente qu'il a été produit, il poura répondre qu'il n'en a point de certitude évidente. Car avoir été produit eſt une choſe paſſée & n'eſt pas la perception ni le ſentiment intime de ce qui ſe paſſe actuélement en nous : je pourois, dira-t-il, avoir la perception intime par laquelle je juge que j'ai été produit, mais la perception de ce que je juge & de ce que je crois n'eſt pas la perception intime de la choſe même que je crois : mais ſeulement de la penſée par laquelle je crois avoir exiſté avant le moment où je me trouve actuélement.

22. *Si s'il éxiſte quelque autre que nous.*

Enfin une autre conſéquence auſſi légitime que les précédentes eſt que nous n'avons nulle certitude qu'il éxiſte au monde d'autres êtres que chacun de nous : car s'il ſe fait en nous des impreſſions dont nous atribuons l'ocaſion à des eſprits & à des intéligences qu'on ſupoſe éxiſter hors de nous-mêmes ; nous avons bien une perception intime de ces impreſſions reçues en nous ; mais cette perception intime ne portant conviction que d'elle-même & étant toute intérieure, elle ne nous donne aucune certitude évidente d'un être qui ſoit hors de nous.

En éfet que notre ame réfléchiſſe tant qu'il lui plaira ſur ſes propres perceptions, dont elle atribue l'ocaſion à des intéligences diférentes d'elle-même, elle en doit raiſoner, comme elle raiſone ſur le ſujet des perceptions dont elle atribue l'ocaſion à des corps ; or comme ſelon les Philoſophes dont nous parlons, l'ame n'eſt point évidemment certaine, ſi elle n'eſt pas de telle nature qu'elle éprouve par elle-même & par ſa ſeule conſtitution, les impreſſions dont elle atribue la cauſe à des corps, qui éxiſtent hors d'elle, elle n'a pas de certitude plus évidente

qu'il y ait hors d'elle aucun eſprit, ni aucun être quel qu'il ſoit : ainſi elle n'a point d'évidence qu'elle n'éxiſte pas de toute éternité, ou même qu'elle ne ſoit pas l'unique être qui éxiſte au monde.

23. *Ni ſi les impreſſions qui viennent du dehors ne ſont point de pures modifications de notre être.*

Après une conſéquence ſi ſingulière, ce n'eſt plus la peine d'indiquer toutes les autres, qui ſe préſenteroient en foule pour montrer que je n'ai nulle évidence ſi je veille actuellement, ou ſi je dors ; ſi j'ai la liberté d'agir, ou de ne pas agir ; de vouloir, ou de ne pas vouloir ; ſi je ſuis la cauſe, ou ſeulement l'ocaſion des mouvemens libres de mon ame ; ſi un corps peut jamais être remué par un autre corps & par un eſprit qui ne ſoit pas infini ? Toutes ces conſéquences ſautent aux yeux d'elles-mêmes, ſans qu'il ſoit beſoin de les marquer plus au long.

## Chapitre IV.

*Que les conſéquences précédentes obligent d'admettre d'autres régles de vérité & de certitude évidente que le ſentiment intime de notre perception.*

24. *Les conſéquences précédentes ſont juſtes quoique bizares.*

Le chapitre précédent aura paru contenir des propoſitions ſi bizares, que pluſieurs s'imagineront que je les ai expoſées, plutôt pour égayer cet ouvrage, que pour rien prouver de ſolide; mais ſi l'on avoit cette penſée, je demanderois que l'on prît la peine d'examiner avec la derniere ſévérité, ſi elles ne s'enſuivent pas néceſſairement de leur principe, & même auſſi clairement que des démonſtrations de Géometrie.

25. *Nul homme ſenſé ne les admet ſérieuſement.*

Au reſte je ne ſuis pas en peine du jugement qu'on portera touchant la vérité de quelques-unes de ces conſéquences: comme, d'avoir droit de douter ſi chacun de nous n'eſt pas l'unique être qui éxiſte au monde: Je ſuis perſuadé que nul homme ſenſé ne ſera tenté de la juger vraie, ni de ſupoſer que d'autres hommes ſenſez le faſſent

ſérieuſement ; & pour le dire en un mot, il n'eſt perſone qui ne regarde ceux qui le feroient comme autant de gens tombez en délire. Je n'entre point pour le préſent dans le détail des autres conſéquences: car s'il en eſt une ſeule extravagante qui s'enſuive néceſſairement du principe, il faut néceſſairement que le principe ſoit lui-même extravagant ; ce qui ſufit pour ce que je prétens actuélement prouver.

26. *Si elles ſoi extrava- gantes, le principe l'e auſſi.*

Réuniſſons les parties de ce raiſonnement. Quelqu'une au moins des conſéquences que nous avons marquées eſt une propoſition inſenſée, cependant elle s'enſuit néceſſairement & clairement de ſon principe, c'eſt donc que leur principe eſt également inſenſé; car il a été démontré (*Pr. du Raiſ. art.* 20. *&* 21.) que les conſéquences ne ſont qu'une même choſe avec le principe : Il n'eſt donc pas vrai que nous n'ayons pour régle de certitude évidente que le ſentiment intime de notre propre action.

27. *Il faut rej ter ce prin cipe.*

On aura beau dire qu'on n'en peut aſſigner un autre, qui ne ſe trouve ſujet à erreur. C'eſt ce qu'il faudra éxaminer dans la ſuite : mais il demeure-

ra conſtant pour le préſent, que celui-là conduiſant néceſſairement à des extravagances, il ſeroit lui-même ſujet aux plus folles erreurs, puiſqu'il excluroit toute certitude de tout ce qui eſt hors de nous; comme Dieu, les créatures, tous les autres êtres, & en particulier tous les corps & même tout ce que nous avons dit, fait ou penſé un moment avant la penſée actuéle que nous en formons.

Il n'y auroit plus ainſi dans le monde aucun principe de *vérité* ſur ce qui eſt hors de nous, à l'égard des choſes qui nous touchent, qui nous intéreſſent le plus; qui ſont le mobile & le reſſort de toute notre vie, c'eſt-à-dire en d'autres termes qu'il n'y auroit plus aucune régle certaine de raiſon, de conduite, ou de ſens comun. Or il y a au monde quoiqu'en puiſſent dire certains Philoſophes, du ſens comun, de la conduite & de la raiſon: il y a donc de la vérité, de la certitude, & de l'évidence, à l'égard de ce qui eſt hors de nous.

28. *D'autant plus que les propoſitions opoſées ſont judicieuſes.*

D'ailleurs les propoſitions opoſées aux conſéquences que nous trouvons manifeſtement inſenſées ſont par la loi des contraires, néceſſairement judicieuſes.

En éfet la certitude où nous ſommes par exemple que nous n'avons pas toujours ſubſiſté avec l'uſage de la raiſon, & mille autres ſemblables certitudes d'éxperience univerſéle, ne ſont point le ſentiment intime d'aucune perception actuéle de notre ame; puiſqu'elles tombent ſur ce qui eſt paſſé, & que ce qui n'eſt plus ne ſauroit être le ſentiment de notre perception actuéle; il faut donc raporter cette certitude à un autre chef ou régle de vérité, que quelques-uns ſemblent méconoître, & que j'apellerai le *ſentiment comun de la nature*, ou comme on dit d'ordinaire *le ſens comun*, dont je vais tâcher d'expoſer le caractére. 29. *Sans que leur certitude ſoit un ſentiment intime.*

## Chapitre V.

***Du genre des premiéres véritez qui ſe tire de la régle du ſens comun, dont les Philoſophes n'ont point coutume de parler.***

Ce titre ſemblera peut-être nouveau dans un traité de Philoſophie: les Philoſophes n'aïant pas coutume d'en faire le ſujet de leurs réfle- 30. *Importance de la ré-*

être privé d'un, ou méme de pluſieurs des cinq ſens, ne laiſſe pas de participer au ſens comun.

J'entends donc ici par le ſens comun *la diſpoſition que la nature a miſe dans tous les hommes ou manifeſtement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter a tous quand ils ont ateint l'âge & l'uſage de la raiſon un jugement comun & uniforme, ſur des objets diférens du ſentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'eſt point la conſéquence d'aucun principe antérieur*: ſi l'on veut des exemples de jugemens qui ſe vérifient principalement par la régle & par la force du ſens comun : on peut, ce me ſemble, citer les ſuivans.

1. Il y a d'autres êtres, & d'autres hommes que moi au monde.

2. Il y a dans eux quelque choſe qui s'apéle vérité, ſageſſe, prudence, & c'eſt quelque choſe qui n'eſt pas purement arbitraire.

3. Il ſe trouve dans moi quelque choſe que j'apéle *intéligence*, & quelque choſe qui n'eſt point cette *intéligence* & qu'on apéle *corps*; en ſorte que l'un a des propriétez diférentes de l'autre.

4. Ce que diſent & penſent les hom-

mes en tous les tems & en tous les pays du monde eſt vrai.

5. Tous les hommes ne ſont point d'acord à me tromper, & à m'en faire acroire.

6. Ce qui n'eſt point intéligence ne ſauroit produire tous les éfets de l'intéligence, ni des parcelles de matiére remuées au hazard, former un ouvrage d'un ordre & d'un mouvement régulier tel qu'une horloge.

Je ne prétens pas borner le nombre des premiéres véritez aux ſix ou ſept précédentes, ni que toutes ſoient également & avec la même facilité admiſes par toutle monde : mais ce ſont autant d'exemples dont quelques-uns au moins ne ſauroient être légitimement recuſez ; & tous ſont de telle nature que ſi dans la conduite de la vie quelqu'un refuſoit ſérieuſement de les admettre pour des véritez, nous ne pourions nous diſpenſer de le regarder ſérieuſement comme un eſprit égaré.

Venons preſentement à conſidérer de plus près, les parties de la définition que nous avons aportées du *ſens commun*.

35. *ouoiſſan-primiti-* Je dis 1°. que la nature fait porter aux hommes qui ont ateint l'uſage de

la raiſon des jugemens ſur des choſes que nous ne conoiſſons point par la perception intime de notre propre expérience ; car nous avons montré qu'on ne pouvoit ſans extravagance nier certaines véritez qui ne ſe prouvent nulement par notre ſentiment intime, & qui ſont des véritez eſſentiéles à la conduite de la vie : telles au moins que celle-ci ; *il éxiſte d'autres êtres, & en particulier d'autres hommes que moi.*

*ves autres que le ſentiment de notre propre perception.*

2°. Je dis que les jugemens vrais qui nous ſont dictez par la nature & par le ſens comun, ſont des *premiéres veritez* ; car je définis celles-ci des jugemens ſi clairs, qu'on ne peut les prouver ni les ataquer par des propoſitions plus claires

36. *Véritez qui ne ſe prouve point.*

Je dis 3°. que la diſpoſition naturéle qui nous inſpire ces *premiéres véritez*, eſt comune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui eſt manifeſtement la plus étendue & la plus nombreuſe : ſans quoi la plupart, faute de principes, ſe trouveroient incapables de porter aucun jugement vrai & certain ſur toutes les choſes qui ſont hors d'eux-mêmes, quelque eſſentiéles qu'elles ſoient à la conduite de la vie ; c'eſt-à-dire qu'ils

37. *Elles ſont comunes à tous les hõmes.*

ſeroient incapables de raiſon & de conduite.

38. *Elles déterminent néceſſairement l'eſprit.* Je dis 4°. que ces jugemens ſont des régles de vérité auſſi réeles & auſſi ſures que la régle tirée du ſentiment intime de notre propre perception ; non pas qu'elle emporte notre eſprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même néceſſité de conſentement : Ainſi comme il m'eſt impoſſible de juger que je ne penſe pas, lorſque je penſe actuélement ; il m'eſt également impoſſible de juger ſérieuſement que je *ſois le ſeul être au monde, que tous les hommes ont conſpiré à me tromper dans tout ce qu'ils diſent, qu'un ouvrage de l'induſtrie humaine tel qu'une horloge qui montre réguliérement les heures eſt le pur éfet du hazard.*

39. *Elles n'ont point de vérités antérieures.* D'ailleurs comme à celui qui nieroit la certitude de ſon éxiſtence, on ne pouroit la lui prouver par aucune vérité antérieure & plus ſimple ; de même à un homme qui ſoutiendra qu'une montre peut avoir été formée par le hazard, on ne poura jamais lui démontrer le contraire par une autre vérité plus ſimple ni plus évidente : car toute démonſtration ſupoſe un principe admis entre celui qui doit perſua-

der & celui qui doit être perſuadé : or dans la conjoncture que je dis, il n'y auroit point de principe comun entre eux; puiſqu'il n'y auroit point de vérité antérieure dont ils convinſſent par raport à ce qu'il s'agiroit de prouver.

Cependant il faut avouer qu'entre le premier genre de vérité tiré du ſentiment intime, & tout autre genre de premiéres véritez, il ſe trouve une diférence ; c'eſt qu'à l'égard du prémier on ne peut imaginer, qu'il ſoit ſuſceptible d'aucune ombre de doute ; & qu'à l'égard des autres on peut aléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre ſuprême d'évidence : mais il faut ſe ſouvenir que ces autres premiéres véritez qui ne ſont pas du premier genre ne tombant que ſur des objets hors de nous, elles ne peuvent faire une impreſſion auſſi vive ſur nous que celles dont l'objet eſt en nous-mêmes: de ſorte que pour nier la premiére il faudroit être hors de ſoi; & pour nier les autres, il ne faut qu'être hors de la raiſon. Ainſi pour oter toute équivoque, ſi quelques-uns s'opiniatroient à ne donner le nom de certitude évidente qu'au prémier genre de vérité, qui eſt le ſenti-

40. *Diférent de leur certitude, avec le ſentiment intime.*

ment intime de notre propre perception, & à ne donner aux autres que le nom de *Vraiſemblance au ſuprême degré* : ce ne ſeroit plus comme on voit qu'une queſtion de nom dont je ne m'embaraſſerois pas ; car on ſeroit toujours obligé de convenir avec moi que ces ſortes de *vraiſemblances au ſuprême degré*, ſont dans le genre humain, ce qu'on apéle des *certitudes évidentes*, & que pour en douter ſérieuſement dans l'uſage de la vie, il faut renoncer au ſens comun.

41. *e ſens comun n'eſt int une idée innée.*

Au reſte ce *ſens comun* tel que je l'ai expoſé, n'eſt point une idée innée comme quelques-uns pouroient ſe l'imaginer ; & on ne le peut dire ſans confondre les notions des choſes. Car qui dit *idée*, dit une penſée actuéle, & ici il s'agit ſeulement d'une diſpoſition à penſer, telle choſe dans une telle occaſion ; d'ailleurs l'idée n'eſt qu'une ſimple repréſentation des choſes, & il s'agit ici d'un jugement qu'on porte ſur les choſes & ſur leur éxiſtence.

Peut-être au fonds n'eſt-ce-là que ce qu'ont voulu dire ceux qui ſe ſont déclarez ſi fortement pour les *idées innées*, ſans avoir jamais aſſez dé-

mélé les termes dont ils ſe ſervoient ; mais s'ils entendent par des *idées innées* ce que je veux dire par *ſens commun*, je ne diſputerai point ſur un un mot : & comme ils ne pouront ſe diſpenſer d'admettre avec moi *le ſens commun* pour premiére régle de verité, je conſentirai volontiers d'admétre avec eux les *idées innées* que j'avois rejetées, ( *Princ. du Raiſ.* 2. *Log. art.* 24. ) à les prendre dans la préciſion de leur ſignification véritable.

## CHAPITRE VI.

### *Digreſſion ſur la vérité de l'éxiſtence de Dieu pour éxaminer ſi c'eſt une premiére vérité.*

42. *Si l'éxiſtence de Dieu eſt premiere vérité*

ON poura demander ſi la vérité de l'éxiſtence de Dieu n'eſt pas un de ces principes de vérité, ou une de ces premiéres véritez que la nature & le ſens comun dictent à tous les hommes ; & ſi ce n'eſt pas là ce qu'on entend lors qu'on dit que nous conoiſſons Dieu naturélement & par la ſeule idée naturéle que nous en avons : ſur quoi on peut faire deux obſervations.

43. *Elle peut ne l'être pas quoique naturélement connue.*

1°. Nous pouvons conoître naturélement l'éxiſtence de Dieu, ſans que ce ſoit une premiére vérité. Car tout ce que nous conoiſſons par voie de raiſonement en conſéquence de quelqu'une des premiéres véritez, nous le conoiſſons naturélement avec autant de certitude que ces mêmes premiéres véritez. Ainſi conoiſſons-nous naturélement que le ſoleil eſt incomparablement plus grand que la terre, bien qu'il y ait une vérité plus ſimple, plus immédiate à l'eſprit, & qui lui eſt plus aiſée à concevoir.

44. *Elle peut à l'égard de quelques-uns être premiére vérité.*

2°. En cas que quelques-uns euſſent aſſez de pénétration pour apercevoir auſſi promptement certaines conſéquences, que ces premiéres véritez d'où elles ſe tirent; il ſe pouroit alors trouver des eſprits à qui la conoiſſance de Dieu tiendroit lieu d'une *premiére vérité.*

45. *Et non à l'égard de tous.*

A l'égard des autres & même du comun des hommes, il me ſemble qu'il eſt des véritez plus immédiates à l'eſprit, & qui s'y préſentent encore plus promptement & plus aiſément que celle de la conoiſſance de l'éxiſtence de Dieu. Il paroît même hors de doute que les enfans ont un

grand nombre de conoiſſances ſur des objets ſenſibles & corporels, avant celle-là ; ou plutôt la conoiſſance des objets ſenſibles ſont des degrés néceſſaires, comunément parlant, pour y parvenir : c'eſt ce que nous inſinue l'Apotre S. Paul par ces paroles remarquables, *Inviſibilia enim ipſius à creatura mundi per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur; ſempiterna quoque ejus virtus & divinitas*, c'eſt-à-dire, *Nous parvenons à la conoiſſance de l'être inviſible de Dieu par les choſes de ce monde qui ont été créées & formées : elles nous font conoître auſſi l'éternité de ſa puiſſance & de ſa divinité.*

46. *Si des ſauvages n'ont pas la conoiſſance de Dieu.*

Ceci peut réſoudre une dificulté qu'ont propoſé quelques-uns, ſur ce qu'on a raporté de certains ſauvages bien qu'en petit nombre, en qui on n'apercevoit aucune conoiſſance de Dieu. Cette expérience, ſi elle eſt vraie, montre très-bien que l'idée de Dieu n'eſt pas *innée* ni que ce ſoit une premiére vérité : mais elle ne prouve nulement que ce ne ſoit pas une conoiſſance très-naturéle & très aiſée; Si des ſauvages n'ont pas deployé leurs idées, ni exercé leur eſprit, plus que ne font parmi nous comunément

des enfans, il ne faut pas s'étoner qu'ils n'aient pas aquis une conoissance la plus facile à aquérir : mais quelque peu intelligens qu'ils puissent être, aussi-tôt qu'on leur a proposé les preuves de l'éxistence de Dieu, ils s'en sont trouvez susceptibles : tant cette verité est naturelle à l'esprit de l'homme & convenable aux premiers exercices de son raisonnement.

47. *Véritez plus immédiates à l'esprit.*

Il paroît cependant qu'il est dans le commun des hommes quelques véritez antérieures à la conoissance de l'éxistance de Dieu : comme celles-ci, *je ne suis pas de moi-même ce que je suis ; il y a d'autres êtres que moi ; il y a des corps ; la subordination qui y régne ne sauroit être que l'éfet d'une intéligence.* Ainsi la vérité de l'éxistence de Dieu suposant d'autres conoissances, n'est pas une premiére vérité évidente par elle-même : toute vérité quelque évidente qu'elle soit, quand elle ne l'est que par voie de raisonement, & qu'elle en supose une autre avant elle, ne pouvant se mét[illegible] rang des premiéres véritez.

48. *Evidence & démonstration métaphisique.*

Nou[illegible] avec utilité ai-der [illegible] es à se tirer de [illegible] étent eux-mê-

mes pour trouver, ſur l'éxiſtence de Dieu, une preuve ou démonſtration métaphiſique ; il faut ſeulement ici qu'ils conviénent avec les autres & avec eux-mêmes, de ce qu'il leur plaît d'apeler *Evidence métaphiſique*. Ils la font ordinairement conſiſter dans la perception de ce que nous éprouvons intimement en nous-mêmes de nos penſées, idées, ou ſentimens ; & dans les conſéquences que nous en tirons ; leſquelles conſéquences ſont encore la perception de nos propres penſées, comme nous l'avons obſervé (nomb. 41.) Ainſi ces démonſtrations de la Géométrie ſont dites avoir une évidence métaphiſique, parce qu'elles ne ſont que la perception de nos idées & de la convenance ou liaiſon qu'elles ont entre elles. Or l'éxiſtence d'un être réélement autre que nous, étant autre choſe que la perception intime de nos propres penſées, ou idées, ne ſauroit être prouvée d'une *évidence métaphiſique* priſe en ce ſens-là : puiſque cette évidence par définition, n'eſt que la perception nos propres penſées, ou ſentimens ne nous démontrent que ce qui eſt en nous, & rien de ce qui eſt hors

de nous : ou bien il faudroit que nos propres perceptions qui ne ſont que nous-mêmes, fuſſent au même tems autre choſe que nous-mêmes : ce qui eſt incompréhenſible.

49. *Mépriſe de quelques Géométres.* Quelques Géométres ſe méprénent ici viſiblement, en ſe figurant que les choſes démontrées par la Géométrie, éxiſtent hors de leur penſée, telles qu'elles ſont dans leur eſprit par la démonſtration qu'ils en forment. Pour toucher au doigt leur mépriſe, ils n'ont qu'à ſe rapeler le globe parfait, dont les propriétez ſe démontrent en Géométrie, & qui n'éxiſte nulement. La Géométrie ne montre rien du tout de l'éxiſtence des choſes : mais ſeulement ce qu'elles ſont, ſupoſé qu'elles éxiſtent réélement, telles que l'eſprit les conçoit. Auſſi toutes les choſes éxiſtentes créées, fuſſent-elles anéanties, la Géométrie n'y perdroit pas un ſeul point de ſes démonſtrations ; & le cercle n'en ſeroit pas moins une figure ronde, dont tous les points de la circonférence ſeroient également éloignez du centre. *( Pr. du Raiſ. 3. exercice. )*

50. *L'eſt des* Il demeure donc conſtant, que par l'évidence métaphiſique priſe au ſens

que nous venons de dire, on ne peut rien démontrer que ce qui nous eſt intime à nous-mêmes; & rien de l'éxiſtence de ce qui en eſt diférent. C'eſt pourquoi à moins que de ſupoſer que Dieu & nous-mêmes nous ſommes un même être, il ſera impoſſible de trouver une démonſtration métaphiſique (au ſens que nous diſons) de l'éxiſtence de Dieu, & par conſéquent il ſera inutile de la chercher: puiſque toute vérité ſur un objet diférent de nos idées, & de notre perception intime, n'eſt point ſuſceptible de cette ſorte d'évidence; cependant la choſe n'en ſera pas d'une évidence moins réele, puiſque la nature a mis en nous d'autres principes d'évidence, que nous ne pouvons méconoître ſans renoncer au ſens comun & au ſentiment dicté par la nature à tous les hommes.

*preuves métaphiſiques de l'éxiſtence de Dieu.*

## CHAPITRE VIII.

*Nouvéle expoſition avec des exempl des caractéres eſſentiels aux premi vérités.*

§1. *Caractére des premiéres vérités 1°. ne pouvoir être prouvées.*

COmme le fonds de ce traité le diſcernement des premiéres ritez, nous ne pouvons trop inſiſte en bien marquer les caractéres eſſ tiels, que nous alons tâcher de r dre encore plus ſenſibles, avec le cours des exemples. Le premier de caractéres eſt qu'elles ſoient ſi clair que quand on entreprend de les pro ver ou de les ataquer, on ne le pui faire, que par des propoſitions q manifeſtement ne ſont ni plus clai ni plus certaines.

§2. *2°. Etre admiſes en tous lieux & en tous tous temps.*

2°. D'être ſi univerſélement reçu parmi les hommes en tout temps, tous lieux, & par toutes ſortes d'e prits, que ceux qui les ataquent trouvent dans le genre humain êt manifeſtemement moins d'un cont cent, ou même contre mille.

§3. *D'être ſui-*

3°. D'être ſi fortement imprimé dans nous, que nous y conformio

notre conduite malgré les rafinemens de ceux qui imaginent des opinions contraires, & qui eux-mêmes agiſſent conformément, non à leurs opinions imaginées, mais aux premiéres véritez univerſélement reçues. *vies de tous dans la pratique.*

§4. *Aplication de ces régles à la certitude des corps.*

Il eſt aiſé de vérifier par ces trois caractéres les propoſitions qui doivent être regardées comme premiéres véritez. En éfet, ſi par exemple un homme entreprend de révoquer en doute que nous ſoyons certains de l'éxiſtence des corps; par quelle propoſition, dont je ſois plus certain, poura-t-il me rien prouver ou pour, ou contre cette vérité? Dira-t-il d'un coté pour la prouver, que Dieu m'en a donné l'idée; & que ſi cette idée n'étoit pas vraie, ce ſeroit Dieu, qui me tromperoit? mais ce raiſonement contient trois ou quatre propoſitions, dont chacune aſſurément n'eſt ni plus claire, ni plus immédiate à mon eſprit, que cette vérité, *il y a des corps*; au contraire S. Paul qui ſavoit beaucoup mieux que nos Philoſofes les véritables preuves de l'éxiſtence de Dieu, nous dit que *cet être inviſible ſe conoît par les choſes viſibles*: les choſes viſibles nous ſont donc conues avant un Dieu invi-

sibles ; or les choſes viſibles ſont des corps, donc la conoiſſance que nous avons des corps, eſt préſente à notre eſprit même avant la conoiſſance de Dieu.

Il eſt vrai que certains Philoſophes s'en tiénent à une preuve de l'éxiſtence de Dieu, laquelle ne ſupoſe point des objets viſibles. J'ai naturélement l'idée de Dieu, diſent-ils, donc Dieu éxiſte : mais à qui feront-ils croire que cette propoſition, *j'ai naturélement l'idée de Dieu*, ou cette autre, *ſi j'ai naturélement l'idée de Dieu, Dieu éxiſte*, A qui, dis-je, feront-ils croire que l'une ou l'autre de ces deux propoſitions ſoit plus claire & plus certaine, plus immédiate à mon eſprit que celle-ci, *il y a des corps ?*

*Leur exiſtence auſſi certaine que toute autre.*

50. D'un autre coté, quelle propoſition peut-on imaginer, pour ataquer cette propoſition, *il y a des corps*, qui ſoit plus certaine, & plus claire ? Sera-ce celle-ci, *nous ne ſommes évidemment certains que du ſentiment intime de notre propre perception ?* mais nous avons vu que cette propoſition conduiroit au fanatiſme ; puiſqu'en l'admétant dans toute ſon étendue chacun de nous pouroit douter raiſonablement

s'il

s'il n'eſt point l'être unique qui éxiſte. Sera-ce donc cette autre propoſition ; *je pourois abſolument éprouver tout ce que j'éprouve ſans qu'il y eût des corps :* il s'en faut bien que cette propoſition ne ſoit plus certaine & plus claire : la prétendue *poſſibilité* qu'elle renferme n'entrant point dans le ſentiment naturel, mais ſeulement dans certains eſprits ſpéculatifs qui pouſſent leur ſpéculation au delà des bornes. En éfet ſi une pareille *poſſibilité* étoit fondée dans le ſens comun, on pouroit juger ſenſément, que tout ce qu'actuélement nous éprouvons ne ſupoſe point des corps, & par conſéquent douter ſenſément s'il en éxiſte, & agir ſenſément en conformant à ce doute la conduite de notre vie. Or je demande ſi c'eſt un titre de ſens comun que de pouvoir être arété dans la conduite de la vie, par l'incertitude s'il y a des corps ? Cette incertitude étant une folie manifeſte, la certitude contraire eſt donc une ſageſſe jointe à la vérité. Voilà où il s'en faut tenir pour ne pas confondre les idées les plus fixes de l'eſprit humain & pour ne pas ſubſtituer de vains rafinemens à la vraie Philoſophie.

Mais dans le ſomeil & dans le dé
re n'éprouve-t-on pas à peu près l
mêmes impreſſions que nous épro
vons ordinairement par le moyen d
corps ? Peutêtre ſont-elles à peu pr
les mêmes, mais très-certainement e
les ne ſont pas les mêmes ; & ſi que
qu'un pendant la veille, ne ſe troi
voit pas tout autrement afecté q
quand il rêve, il ne mériteroit p
que l'on s'amuſât à raiſoner avec lu
non plus que s'il étoit actuélemei
dans le délire ou dans le ſomeil : ou
tre que dans ces deux états, on ne re
ſent des impreſſions aprochantes
celles que ſont ſur nous ordinair
ment les corps, ſinon parce qu'on
reçu auparavant des corps mêmes, c
impreſſions qui ſe renouvélent alo
par l'agitation des eſprits ; ces deu
états ſupoſant donc néceſſairement d
corps, ils en montrent l'éxiſtence
bien loin de montrer que je *pourr
éprouver tout ce que j'éprouve ſans qu'
y eût des corps*. Car s'il n'y avoit poi
de corps qu'éprouverois-je, & qu
pourois-je éprouver ? Je n'en ſais rie
& n'en puis rien ſavoir, n'en aïan
point l'expérience, & ne pouvant in
dépendament d'elle pénétrer dans l

nature des eſprits, & ceux qui croiroient pénetrer plus avant ne pénetreroient que dans des chiméres. Aucune propoſition contraire n'eſt donc plus certaine & plus claire que celle-ci, il y a des corps : elle eſt donc une premiére vérité dictée à notre eſprit par la nature & par le ſens comun ; puiſque pour la prouver, ou pour la détruire, on ne peut marquer une propoſition plus claire ni plus évidente.

Ajoutez que cette vérité ſe trouve encore revétue des deux derniers caractéres atachez eſſentiélement aux premiéres vérités ; car elle a été ſi univerſélement reçue parmi les hommes, dans tous les temps & dans tous les pays du monde, & par toutes ſortes d'eſprits, que ceux qui ataqueroient la certitude évidente de l'éxiſtence des corps ne ſe trouveroient pas un contre cent : que dis-je ; pas un contre mille, & même contre cent mille, car tous les hommes ( ainſi que nous le dirons ) étant tous Philoſophes à l'égard des premiéres vérités ; ſur cent mille Philoſophes il ne s'en trouvera aſſurément pas un, qui juge ſérieuſement *qu'il n'eſt pas évidemment certain*

56. *Avant caractéres des premiéres véri*

*s'il y a des corps en ce monde ;* & ſi tous les objets qu'il a devant les yeux ne ſont point des ſpectres ou de purs fantomes de l'imagination.

§7. *Les réflexions contraires à ces régles le ſont au ſens comun.*

Il s'en trouvera encore moins qui dans la pratique n'agiſſent pas comme étant évidemment certains de la choſe qu'on ſupoſeroit pouvoir être révoquée en doute. Ainſi quand malgré ces trois caractéres de premiéres véritez, un contemplatif prétendra qu'à force de réflexions, il a découvert que nous n'avons aucune certitude évidente des corps, il prouvera ſeulement qu'à force de réflexions il a perdu le ſens comun ; méconoiſſant une premiére vérité dictée par le ſentiment de la nature, & qui ſe trouve juſtifiée par les trois caractéres que j'ai marquez.

§8. *Ces régles montrent la liberté de l'homme.*

Celle qui regarde la liberté de l'homme a encore ces trois caractéres. En éfet, 1°. jamais opinion n'a été ſi univerſéle dans le genre humain. N'eſt-ce pas là également, diſoit S. Auguſtin, ce que les plus habiles Docteurs enſeignent dans les chaires, & ce que les plus ſimples Bergers publient dans les campagnes ; ce qui ſe répéte, & ſe ſupoſe dans toutes les conjonctures de la ſocieté civile ?

2°. Le petit nombre de ceux qui par afectation de ſingularité ou par une ſorte de refléxions outrées ont voulu dire, ou imagiñer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes par leur conduite, la fauſſeté de leurs diſcours, puiſqu'ils ne peuvent avoir la même eſtime pour la perfidie, que pour la fidélité? Néanmoins ces qualitez ne ſeroient au fond ni eſtimables ni mépriſables, ſi elles ne partoient pas d'une volonté libre, mais d'un principe néceſſaire. Nous pourions aimer la vertu & la probité comme nous étant comodes; jamais nous ne pourions les juger dignes de récompenſe & d'eſtime. C'eſt ainſi que nous aimons à cauſe de ſa comodité, une montre, qui nous marque réglément les heures; & nous ne pouvons ſérieuſement la juger digne d'eſtime, & de récompenſe, comme nous en jugeons digne un homme qui dans le danger le plus preſſant eſt demeuré fidéle à ſon devoir.

D'ailleurs par quelle propoſition plus claire & plus certaine que celle-ci, *l'homme eſt véritablement libre*, poura-t-on ataquer cette vérité? Sera-ce par cette autre: *on pouroit n'être*

19. *Elle ne ſauroit être ataquée par une propoſition plus claire.*

*pas libre, & choisir volontairement tantôt un parti & tantôt un autre ; sans que l'on s'en aperçût soi-même, & sans éprouver aucune disposition différente de celle où nous nous trouvons actuélement;* Cette proposition, dis-je, n'est pas certainement plus claire que celle-ci, *je sens que je suis libre;* car par voie de raisonement l'une ne sauroit être détruite par l'autre, n'ayant aucun principe comun qui serve à détruire l'une & à établir l'autre ; au lieu que par voie de sentiment, tous les hommes sensez & de bonne foi, loin d'être arétez par les subtilitez d'un Philosophe sur ce point, plus ils y penseront, & plus ils riront des subtilitez du Philosophe.

Croira-t-on d'ailleurs opposer à cette vérité *je suis libre*, une proposition plus claire par la force du raisonement suivant que quelques-uns font valoir : *l'homme portant toujours nécessairement sa volonté à ce qu'il juge de meilleur, il ne peut la porter à ce qu'il juge de moins bon.* Mais cette seconde proposition, bien loin d'être aussi claire, & aussi certaine que la premiére, est un fonds inépuisable de discussions entre les plus subtils esprits.

Tous d'abord ſeront obligez de convenir, que du moins quelquefois la volonté ſe porte à un objet plutôt qu'à un autre, ſans que l'un ſoit meilleur que l'autre; comme quand de deux louis d'or elle prend l'un plutôt que l'autre, ſans rien apercevoir de meilleur dans l'un plutôt que dans l'autre. Enſuite l'eſprit ſera embaraſſé à diſcerner un *meilleur* qui eſt préſent & plus court d'avec un *meilleur* qui eſt à venir, & plus long; un *meilleur* ſelon les ſens, d'avec un *meilleur* ſelon la raiſon; un *meilleur* indépendant de l'action de la volonté libre, d'avec un *meilleur* qui ſe trouve toujours dans l'action même de la volonté laquelle éxerce actuelement ſa liberté; enſorte que la volonté ſe trouvera toujours ſuivre le meilleur pour elle; parce qu'elle-même fait le meilleur par ſon choix, ſe portant à ce qui lui plaît davantage, mais qui n'eſt meilleur que parce qu'il lui plaît de s'y porter plutôt qu'à un autre objet.

60. *Les trois caractères des premières vérités réunis à ce ſujet.*

Quelque choſe donc qu'on puiſſe opoſer à ce que juge le genre humain, ſur la liberté de l'homme ce ne ſera point un principe plus clair, plus plauſible, plus immédiat, plus intime

à l'eſprit humain que le ſentiment de la liberté. Celui-ci d'ailleurs ſe trouve répandu dans tous les eſprits, dans tous les temps, & dans tous les lieux. 3°. Tous dans la conduite de la vie agiſſent conformément à ce ſentiment; c'eſt donc une premiére vérité puiſqu'elle en a les trois carectéres eſſentiels. Ainſi partout où ſe trouveront ces trois caractéres réunis, ſe trouveront infailliblement autant de premiéres véritez dictées par le ſens comun & par le ſentiment même de la nature.

Touchant la ſorte de premiére vérité qui *nous fait juger que le pur hazard ne ſauroit former un ouvrage tel que le monde en général* ou *le corps humain en particulier*, ou *même une ſimple horloge qui marque réguliérement les heures*, quelques Philoſophes ont prétendu que ce jugement n'eſt rien moins qu'une vérité inconteſtable, & par conſéquent rien moins qu'une premiére vérité. Voici leur penſée.

61. *Objection particuliére ſur les éfets du hazard.* C'eſt la nature, diſent-ils, qui nous inſtruit que dans une infinité de combinaiſons poſſibles, eſt renfermée la combinaiſon particuliére des parties d'où réſulte la formation du monde,

ou du corps humain, ou d'une horloge ; il n'eſt donc pas impoſſible que cette combinaiſon ait été cauſée par le hazard, puiſqu'elle eſt autant poſſible que toute autre combinaiſon que le hazard auroit éfectivement produite.

Je répons qu'il n'eſt nulement vrai que la nature nous faſſe juger que ſans le ſecours d'aucune intéligence, & par un pur hazard, une des combinaiſons précédentes ſoit poſſible ; ce n'eſt point, dis-je, la nature qui fait porter un jugement pareil, c'eſt plutôt l'éfort d'une imagination qui s'alambique mal à propos en des objets où notre eſprit ſe perd, & où borné comme il eſt, il doit manifeſtement ſe perdre. En éfet 1°. quelle idée nette a-t-on ſous le mot de hazard ? nulle ; ſinon que le hazard eſt une cauſe inconue : or juger des éfets que peut produire une cauſe inconue telle que le hazard, c'eſt juger d'une chimére. 2°. De plus juger de ce qui eſt ou n'eſt pas poſſible dans une *combinaiſon infinie* ( laquelle par ſon infinité même ſurpaſſe la portée de notre intéligence ) c'eſt une nouvéle chimére, & c'eſt ce que nous ferons ſentir davantage

dans le chapitre de l'*Infinité* ou de la *Poſſibilité des êtres*. Mais qu'eſt-ce qui eſt manifeſtement à la portée de notre eſprit ? c'eſt ce que la nature a mis dans celui de tous les hommes qui ne ſe ſont point étudiez à en démentir les ſentimens : ſavoir qu'une machine comme celle ou de l'Univers en général, ou du corps humain en particulier, ou ſeulement d'une horloge à pendule, eſt une combinaiſon qu'il eſt impoſſible d'atribuer ſérieuſement à d'autre cauſe qu'à une intéligence ; enſorte qu'il m'eſt impoſſible de juger qu'un homme ſenſé juge là-deſſus autrement que moi.

62. *Le ſens commun doit décider entre les Philoſophes.*

Si l'on prétend que c'eſt l'état de la queſtion, & que tel Philoſophe juge ſérieuſement poſſible ce que je trouve impoſſible ; je prétens qu'en ce point là même il eſt hors de l'enceinte de la raiſon. Dans cette contrariété qui ſera le juge pour décider lequel du Philoſophe ou de moi, eſt l'homme ſenſé ? Je ſuis bien ſur d'avoir pour moi le ſentiment du genre humain à quelques-uns près, qui ſe creuſent & ſe tourmentent l'eſprit pour trouver de la poſſibilité là où les autres hommes n'en aperçoivent point. C'eſt

donc au Philoſophe à me prouver que la nature raiſonable réſide uniquement dans lui & dans une poignée de ſes ſemblables, tandis qu'elle manque à tout le reſte du genre humain. Il opoſe des ſubtilitez, mais ces ſubtilitez, quand on les a pénétrées auſſi-bien que lui n'arétent point les autres hommes : elles ſervent uniquement à nous convaincre davantage, qu'il eſt dans la nature raiſonable quelque choſe de plus ſenſé que des raiſonemens outrez & pouſſez au delà du ſentiment de la nature : ſentiment qui eſt comun à tous, dans les premiers principes ou premieres véritez qu'on ne peut ataquer par des propoſitions plus claires & plus convaincantes qu'elles ne le ſont elles-mêmes : c'eſt ce qui ſe confirmera encore dans le chapitre ſuivant.

## CHAPITRE VIII.

*Que la certitude des premières véritez n'eſt point afoiblie, par des ſubtilitez qu'on y voudroit opoſer.*

IL s'eſt propoſé ſur le ſujet dont nous parlons certaines objections 63. Les diſ

*tez ſur des choſes évidentes, ne montrent que les bornes de l'eſprit.*

pareilles à celles dont nous avons parlé, & qui ont paru dificiles à dévéloper : mais comme elles tombent ſur des points dont on ne peut ſérieuſement douter, elles montrent ſeulement les bornes de l'eſprit humain & la foibleſſe de notre imagination, & elle n'altérent en rien la vérité que j'ai établie. Combien nous propoſe-t-on de raiſonemens qui confondent les nôtres, & qui cependant ne ſont & ne doivent faire aucune impreſſion ſur le ſens comun; parce que ce ſont des illuſions, dont nous pouvons bien apercevoir la fauſſeté par un ſentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une éxacte analiſe de nos penſées. En voici ce me ſemble la raiſon, que j'ai déja inſinuée; c'eſt que de ſemblables dificultez envelopent toujours quelque choſe de l'idée d'*infini* où notre eſprit ſe perd & où il doit naturélement ſe perdre. Ainſi rien n'eſt plus ſenſé à nous que d'avouer que nous n'y comprenons rien; comme rien n'eſt plus ridicule que la vaine confiance de certains eſprits, qui ſe prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être per-

ſuadez ſi nous ſommes ſenſez, que nous ne pouvons rien comprendre. Ainſi n'a-t-on jamais pu répondre avec préciſion & néteté à l'ancien ârargument qu'on fait pour prouver qu'un eſpace d'un pié étant compoſé de parties qu'on peut aſſigner à l'infini, demanderoit un temps infini pour être parcouru. Il ſe trouve au fond de notre ame une diſpoſition de ſentiment & d'expérience qui nous fait porter un jugement évident ſur ce point, malgré toutes les ſubtilitez qui ſembleroient devoir le ſuſpendre. Une choſe donc ne laiſſe pas d'être évidente, quoiqu'on y oposé des dificultez embaraſſantes & que des Philoſophes n'en veuillent pas convenir.

64. *Les difficultez des Sceptiques n'ont point fait d'impreſſion.*

Les Sceptiques ne vouloient pas convenir que l'on fût rien, ni que l'on fût certain de quoi que ce ſoit, ni même de ſa propre exiſtence; douterons-nous pour cela ſi nous exiſtons? ſi nous penſons? ſi nous avons de la joie ou de la douleur? Douterons-nous de quelques autres véritez auſſi évidentes, parce qu'il plaît à des Philoſophes de faire des objections embaraſſantes, mais frivoles. Que dirions-nous à celui qui voudroit nous prou-

ver que nous n'exiſtons point, puiſqu'il nous eſt impoſſible de concevoir comment nous avons pu exiſter. Tel eſt à peu près l'argument des Philoſophes de notre temps, contre les véritez les plus avérées par le ſens comun.

65. *Réponſe ſuggerée par le ſens comun, contre certains Philoſophes.*

Je vois diſputer ſi je ſuis évidemment certain qu'il exiſte d'autres êtres que moi : ſi je ſuis entouré de corps ; ſi une horloge qui montre les heures très-réguliérement, ou ſi la machine de l'Univers ou celle de chacun des animaux qui y ſubſiſtent ne pouroient point être l'ouvrage du hazard ; ſi tous les hommes ne pouroient pas me tromper dans les choſes qui me raportent unanimement : ſi je n'ai point exiſté tel que je ſuis pendant un long eſpace de ſiécles, dont j'aurois perdu le ſouvenir : je vois diſcuter ces points là, par des Philoſophes ; mais tout Philoſophes qu'ils ſont, après qu'ils ont aporté & fait valoir la raiſon de leurs doutes, je me répons quelquefois à moi-même que je ne ſais que dire à leurs ſubtilitez ; mais que j'ai vu enfermer à titre de démence, des hommes qui avoient la tête remplie de penſées moins bizares.

J'intéroge les autres hommes de

divers âges, de divers pays, de divers tempéramens, & je les vois également perſuadez qu'il faut n'être pas raiſonable pour former ſérieuſement les doutes que j'ai raportez. Je conſulte la conduite & les actions de tous les hommes, & de ceux-mêmes qui par leurs diſcours, ſemblent combatre le ſentiment du genre humain; & je n'en vois aucun qui ait jamais été arété dans les afaires les plus importantes par le doute, s'il éxiſtoit d'autres êtres que lui; s'il avoit un corps ou non: ſi l'on ne pouroit pas ajouter foi à un homme qui raporteroit qu'en certain pays, il a vu une horloge formée par le pur éfet du hazard; je ne vois nulle part dans la ſociété humaine penſer ni agir, conformément à l'opinion que débitent cette eſpéce particuliére de Philoſophes; Je ne puis donc juger qu'ils la débitent ſérieuſement, mais ſeulement pour le plaiſir d'avancer de nouvéles ſubtilitez, & doner un nouvel amuſement aux eſprits de leur ſiécle: car après que leurs raiſons prétendues ont été examinées & pénétrées, le genre humain n'a pas changé de ſentiment ſur ce point.

66. Tous ſoi

Cependant tous les hommes par ra-

*Philoſophes par raport aux premiéres vérités.*

port du moins à quelques premiers principes, ſont auſſi Philoſophes & auſſi croyables que Platon & Deſcartes. Car il ne s'agit point alors de raiſoner, mais de ſe rendre témoignage à ſoi-même d'un ſimple fait ; ſavoir de la néceſſité qu'ils éprouvent naturélement de juger clairement telle choſe ſur tel ſujet : par exemple qu'il éxiſte d'autres êtres que moi-même.

67. *Il n'y faut point de raiſonement.*

Ariſtote avec tous ſes raiſonemens n'eſt pas plus parfaitement convaincu qu'il éxiſte & qu'il penſe, que l'eſprit le plus médiocre & que l'homme le plus ſimple, & il n'eſt pas plus convaincu, qu'il n'eſt pas l'unique être qui ſoit au monde, &c. Dans les choſes où il faut des conoiſſances aquiſes par le raiſonement & des réflexions particuliéres, qui ſupoſent certaines expériences que tous ne font pas, un Philoſophe eſt plus croyable qu'un autre homme : mais dans une choſe d'une expérience manifeſte, & d'un ſentiment immédiat aux premiers mouvemens de notre ame, & comun à tous les hommes, tous à cet égard deviénent Philoſophes ; ou du moins rendent à la vérité un témoignage auſſi bien fondé que s'ils l'étoient : de

ſorte que dans les premiers principes de la nature & du ſens comun, un Philoſophe opoſé au reſte du genre humain, eſt un Philoſophe opoſé à cent mille autres Philoſophes, parce qu'ils ſont auſſi-bien que lui perſuadez des premiers principes de nos conoiſſances.

68. *Quelques Philoſophes ſont en certains articles moins croyables que le peuple.*

Je dis plus; l'ordinaire des hommes eſt plus croyable en ces ſortes de choſes, que pluſieurs Philoſophes; parce que ceux-là n'ont point cherché à forcer ou à défigurer les ſentimens & les jugemens que la nature inſpire univerſélement à tous les hommes.

69. *L'atention que mérite le ſentiment comun de la nature.*

C'eſt donc ce que tout Philoſophe doit bien peſer, que cette force du ſentiment de la nature, pour en faire la baze & la régle générale de toute vérité: car il eſt également impoſſible de juger que le ſentiment de la nature ſoit opoſé à aucune régle de vérité; ou qu'aucune régle de vérité n'ait pas pour racine & pour fondement le ſentiment même de la nature.

70. *Les prémieres véritez n'ont pas un de-*

Au reſte, bien que les diférentes ſortes de premiéres véritez ſoient d'une évidence, ou un peu plus ou un peu moins vive en nous l'une que l'autre,

*Gré égal de vivacité dans l'évidence.*

elles ne laiſſent pas d'être toutes véritablement évidentes, puiſqu'elles ont aſſez de clarté pour déterminer notre raiſon naturélement, infailliblement, & néceſſairement à penſer telle choſe ſur tel ſujet qui eſt également à la portée de tout le genre humain.

En éfet la premiére régle de vérité reconue univerſélement de tous, ſavoir le ſentiment intime de notre propre perception, tirant toute ſa force de la nature, partout où ſe trouvera le ſentiment de la nature, il ſe trouvera auſſi une vraie évidence & une régle néceſſaire de vérité : en ſorte qu'une plus grande vivacité de lumiére fera bien conoître une vérité plus vivement, mais non pas plus réélement.

71. *Le ſentiment de la nature eſt leur ſource.*

C'eſt donc la nature & le ſentiment de la nature que nous devons reconoître pour la ſource & l'origine de toutes les véritez de principe; ſoit qu'elles ſe trouvent acompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de clarté : car d'imaginer que la nature nous guide bien quand elle nous éclaire d'une plus vive clarté; mais qu'elle peut nous guider mal, quand elle nous détermine à un juge-

ment dont la clarté eſt moins vive, ce ſeroit ſoupçoner qu'elle peut nous guider à la fauſſeté de maniére ou d'autre, & ce ſeroit alors ne plus ſavoir ce que nous ſommes nous-mêmes, ce que nous penſons & ce que nous devons penſer.

## CHAPITRE IX.

### *Comment le ſens commun ne ſe trouve pas également dans tous les hommes.*

72. *Le ſens commun dégénére en quelques-uns.*

IL ſemble que les hommes devroient être également pourvus de ſens commun, puiſque c'eſt également la nature qui les a fait hommes. Néanmoins il ſe trouve que dans quelques-uns, il eſt obſcurci, méconu, démenti, même ou conſidérablement dégénéré. On peut comparer le ſentiment de la nature qui nous fait penſer & juger, au ſentiment qui nous fait aimer ou deſirer. N'eſt-ce pas un ſentiment naturel qui porte les péres & les méres à aimer leurs enfans & à leur deſirer du bien? Je ne ſache perſone qui en ait jamais douté : néanmoins ce ſentiment naturel eſt altéré ou éteint dans

quelques péres & quelques méres ; ce qui n'empêche pas que de lui-même il ne ſoit inſpiré par la nature. Ainſi quand il arivera que quelques-uns ne penſeront pas à l'égard des premiéres véritez comme tous les autres hommes, cela n'empêchera pas que ce que penſent ceux-ci ne ſoit un ſentiment qui les porte au vrai, & qui vient de la nature.

73. *La nature fait quelquefois des monſtres.* Bien qu'elle ſoit réguliére dans ſes ouvrages, ils peuvent néanmoins ſe trouver défectueux ou imparfaits en certaine choſe. Et comme dans la conſtitution extérieure, on voit quelquefois des avortons & des monſtres ; ainſi en voit-on dans les diſpoſitions de l'ame.

74. *Des hommes particuliers ſe rendent quelquefois monſtrueux.* Après tout, il n'eſt pas à croire que la nature ſeule faſſe de ces monſtres, ou avortons par raport aux diſpoſitions de l'ame ; & que ce ne ſoit pas les hommes qui ſe défigurent eux-mêmes, en éfaçant les traits de la nature : & en obſcurciſſant les lumiéres qu'elle avoit miſes dans eux, & cela par le mauvais uſage de la liberté qu'elle leur a donnée.

75. *Diverſes* C'eſt ce qui peut ariver & ce qui arive éfectivement en diverſes manié-

fes : tantôt par une curioſité outrée, qui nous portant à conoître les choſes au delà des bornes de notre eſprit & de l'étendue de nos lumiéres, fait que nous ne rencontrons plus que ténébres & obſcurité : tantôt par une ridicule vanité qui nous inſpire de nous diſtinguer des autres hommes, en penſant autrement qu'eux dans les choſes où ils ſont naturélement capables de penſer auſſi-bien que nous : de ſorte que renonçant à leurs ſentimens, nous renonçons en même temps au ſens comun : Tantôt par la prévention d'un Parti ou d'une Secte qui fait illuſion en certain temps & en certain pays ; comme il eſt arivé aux Sceptiques & aux Platoniciens, qui ſe flatant d'être les beaux eſprits de leur ſiécle s'aplaudiſſoient d'entendre ſeuls, ce qui au fond ne s'entend point par des eſprits raiſonables ; de ſorte qu'ils regardoient en pitié le reſte du genre humain, qui de ſon coté avoit une plus juſte compaſſion de leur égarement. Tantôt par la ſuite brillante d'un grand nombre de véritez de conſéquence, qui les éblouiſſant, fait diſparoître à leurs yeux la fauſſeté de leur principe : tantôt enfin par un intérêt ſecret qu'on

*occaſions de ce déſordre.*

trouve à embrouiller & à méconoître les ſentimens de la nature, afin de ſe délivrer des véritez qui incomoderoient; car enfin la volonté a un tel empire ſur l'eſprit, qu'elle peut ſubſtituer les ſentimens les plus étranges, aux conoiſſances les plus avérées & les plus plauſibles.

Il faut donc ſupoſer que l'Auteur de la nature avoit imprimé dans tous les hommes, ce qu'il faloit pour ateindre à la vérité, autant que leur condition les en rend ſuſceptibles : Mais d'un autre coté leur ayant donné la liberté, ils en ont uſé ſi mal que par leurs divers excès, ils ont altéré la juſteſſe de leur tempérament & des organes de leurs ſens. Or l'expérience nous fait voir que delà dépendent les diverſes opérations de l'eſprit, & par conſéquent la juſteſſe de nos jugemens; c'eſt aparament de la ſorte que les hommes ſe ſont démentis eux-mêmes, pour ainſi dire, l'un plus & l'autre moins; celui-ci d'une façon, & celui-là d'une autre : delà ſeront venues les idées bizares, les vaines préventions, les fauſſes vues, les travers de l'eſprit & toutes les ateintes diverſes qu'a ſoufert le ſens comun en chacun de nous.

Ceux en qui le ſens comun, eſt alteré en tout, ſont ceux qu'on apéle abſolument des extravagans; ceux en qui il n'eſt altéré que peu, en choſes de legére conſéquence, ſont les parfaits; ceux en qui il eſt altéré ſur certains uſages particuliers de la vie ſont le caractére de gens, que depuis un tems on a apelez *originaux*; ceux en qui il eſt altéré notablement ſur quelques points particuliers ſont ceux de qui nous diſons *il eſt fou ſur tel article*, & nous diſons vrai; car s'ils l'étoient ainſi ſur toutes les autres choſes, ils ſe trouveroient dans une démence forméle.

76. *Divers noms donnez à diverſes alterations du ſens comun.*

Au reſte rien n'eſt plus ordinaire que ce caractére de gens; & ce qui eſt de plus humiliant dans la vie humaine, c'eſt qu'on le rencontre ſouvent en des hommes qui d'ailleurs ont des qualitez éminentes; en ſorte que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui eſt un très-bel eſprit; un grand fou qui eſt un très-ſavant homme; & plus ſouvent encore un grand fou qui eſt le meilleur homme du monde.

77. *Elles ſe rencontrent avec de bonnes qualitez.*

Ce qui eſt encore bien digne de remarque, c'eſt qu'au milieu de ces inom-

brables folies & de tant d'altérations de la vérité & du ſens comun, il ne ſe trouve quelquefois pas deux erreurs qui ſoient préciſément les mêmes ; à moins que par afectation ou par contagion, l'un n'adopte l'erreur d'un autre.

78. *L'eſprit humain conſerve toujours des principes de vérité.*

Mais au milieu de cette diverſité infinie d'erreurs, & de dérangemens dans le ſens comun de quelque maniere qu'ils aient pu ariver, ( ce que je n'entreprens pas d'éclaircir ni d'établir ici, les ſyſtêmes ne prouvant rien aux eſprits ſolides ) l'expérience montre pourtant que dans l'eſprit de tous les hommes, il eſt reſté des principes ou premiers ſentimens de vérité. Or à quoi les peut-on reconoître ? c'eſt quand un grand nombre de perſones, d'âge, de tempérament, d'état & de pays diférent, qui ſont également à portée de juger d'une choſe en portent le même jugement.

Je puis donc bien croire que je juge mieux, & que je penſe plus vrai que les autres qui penſent autrement que moi, en des ſujets dont ils ont beaucoup moins d'uſage que je n'en ai moi-même : mais les choſes étant égales, il eſt impoſſible qu'un homme

ne penſe vrai ſur une choſe, lorſque cent autres qui ſont également à portée d'en juger penſent diferemment de lui. Cette régle eſt d'autant plus infaillible, que le ſujet dont on juge, dépend moins du raiſonement, & aproche plus des premiers principes & des conoiſſances comunes à tous les homes.

Au reſte c'eſt à l'expérience particuliére de nous faire conoitre ceux qui ſont autant à portée que nous de juger, afin de vérifier notre ſentiment par le leur ; mais il faut toujours ètre perſuadé que les premiéres véritez du premier ordre ſont à la portée de tous les hommes.

## CHAPITRE. X.

*Eclairciſſement de quelques dificultez qui pouroient reſter ſur le genre des premiéres veritez, qui ſe tirent du* ſens comun.

LEs dificultez qui pouroient reſter ſur ce que nous avons expoſé ſe réduiſent à deux ou trois.

1°. Le ſentiment comun des hommes en général eſt que le ſoleil n'a pas plus de deux piés de diamétre : 79. *Erreur ſi la grande du ſoleil.*

en ſorte que s'ils étoient abandonez à eux-mêmes, ou qu'ils ne fuſſent pas détrompez par la Philoſophie, tous jugeroient que telle eſt la véritable grandeur du Soleil.

On répond qu'il n'eſt pas vrai que le ſentiment comun de ceux qui ſont à portée de juger de la grandeur du ſoleil, ſoit qu'il n'a que deux ou trois piés de diamétre. Le peuple le plus groſſier s'en raporte ſur ce point au comun, ou à la totalité des Philoſophes & des Aſtronomes, plutôt qu'au témoignage de ſes propres yeux. Auſſi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple ſoutenir ſérieuſement qu'on avoit tort de croire le ſoleil plus grand qu'un globe de quatre piés. En éfet s'il s'étoit jamais trouvé quelqu'un aſſez peu éclairé pour conteſter là deſſus, la conteſtation auroit pu ceſſer au moment même, avec le ſecours de l'expérience; faiſant regarder au contrediſant un objet ordinaire, qui à proportion de ſon éloignement, paroît aux yeux incomparablement moins grand, qu'on ne le voit quand on en aproche. Ainſi les hommes les plus ſtupides ſont perſuadez que leurs propres yeux les trom-

pent, ſur la vraie étendue des objets : de ſorte qu'au même tems qu'ils jugeront ſans réflexion que le ſoleil eſt de quatre piés ; ils ſont tous également diſpoſés, par la moindre réflexion, à juger que leur premier jugement eſt ſujet à erreur. Ce premier jugement n'eſt donc pas un ſentiment de la nature, puiſqu'au contraire il eſt univerſélement démenti par le ſentiment le plus pur de la nature raiſonable, qui eſt celui de la réfléxion. Cette réponſe peut ſervir à toutes les dificultez, qu'on pourroit tirer des erreurs populaires, contredites manifeſtement par l'évidence de la réfléxion, du raiſonement ou de l'expérience.

80. *Si la vérité eſt pour le peuple.*

2°. C'eſt une maxime parmi les ſages, & comme une premiére vérité dans la morale, *que la vérité n'eſt point pour la multitude* ; ainſi il ne paroît pas judicieux d'établir une régle de vérité, ſur ce qui eſt jugé vrai par le plus grand nombre.

81. *Maximes ſujéte à exception.*

Je réponds qu'une vérité préciſe & métaphiſique ne ſe meſure pas à des maximes comunes, dont la vérité eſt toujours ſujéte à diférentes exceptions : témoin la maxime qui énonce que *la voix du peuple eſt la voix de*

*Dieu.* Il s'en faut bien qu'elle ne ſo
univerſélement vraie ; bien qu'elle
vérifie à peu près auſſi ſouvent, qu
celle qu'on voudroit ici objecter ; qu
*la vérité n'eſt point pour la multitud*
dans le ſujet même dont il s'agit d
premiéres véritez, cette derniére m
xime doit paſſer pour être abſolu
ment fauſſe.

82. *Si les premiéres véritez n'étoïent connues de tous, on ne conviendroit de rien.*

En éfet ſi les premiéres véritez n'
n'étoient répandues dans l'eſprit c
tous les hommes, il ſeroit impoſſib
de les faire convenir de rien ; pui
qu'ils auroient des principes diférei
ſur toutes ſortes de ſujets. Ainſi leu
raiſonemens les plus juſtes, & les plu
ſincéres, ne ſerviroient qu'à foment
entre eux l'eſprit de fauſſeté & c
menſonge, de méſintéligence, & c
contradiction ; puiſqu'ils ſeroient
puyés ſur de faux principes. Lo
donc qu'il eſt vrai de dire que *la v*
*rité n'eſt point pour la multitude*, o
entend une ſorte de vérité, qui pou
être aperçue ; ſupoſe une atention
une capacité & une expérience part
culiére : prérogatives qui ne ſont p
pour la multitude, mais auſſi dor
elle n'a pas beſoin, pour diſcerner l
premiéres véritez qui emportent tou

jours le plus grand nombre d'eſprits quels qui ſoient, ſavans ou ignorans; puiſque afin d'en être perſuadé, il ne faut que penſer, ſans qu'il ſoit beſoin de raiſoner.

83. *Difficulté de diſcerner le ſentiment univerſel.*

On objecte 3°. que même quand le ſentiment comun ou univerſel ſeroit une régle infaillible de vérité, elle deviendroit inutile dans l'uſage, par la dificulté ou l'impoſſibilité de diſcerner quel eſt le plus grandnombre; puiſque perſone n'eſt en état de parcourir l'univers, & de voir en détail tout ce que penſent chacun des hommes ſur un même point, pour vérifier s'ils penſent la même choſe.

84. *Moyen de faire ce diſcernement.*

Je réponds qu'à l'égard des premiéres véritez, ou premiers principes ſi l'on peut douter ſérieuſement qu'ils ſoient admis par le plus grand nombre, on poura douter ſenſément, ſi c'eſt un premier principe, ou une premiére vérité, 2°. Quand une vérité ſe préſente à nous comme une premiére vérité, elle l'eſt en éfet; ſi on la voit admiſe pour telle, ſans qu'on l'ait vu contredire, & ſans qu'elle l'ait été jamais d'une maniére à faire changer ſérieuſement de ſentiment au plus grand nombre. 3°. Le ſentiment co-

mun de la nature, & qui eſt une premiére régle de vérité, n'a pas beſoin pour ſe juſtifier de la recherche qu'on en feroit dans les particuliers; elle ſe juſtifie par elle-même, puiſqu'elle eſt évidente & qu'elle ſe trouve dans chacun des hommes particuliers; en ſorte que ſi quelques-uns en ſont diſconvenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand.

Au reſte la meilleure réponſe à cette 3. dificulté eſt le ſentiment même de la nature ſur ce point; & quiconque ne s'y rend pas, contrarie par avance, le ſentiment comun répandu parmi tous les hommes. En éfet que dire à celui qui voudroit s'imaginer ſous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en eſt peut-être qui ne deſirent pas d'être heureux, ou qui n'ont pas beſoin de ſe nourir pour vivre? La dificulté porteroit avec elle ſa réponſe, ou plutôt diſpenſeroit d'en doner aucune.

## CHAPITRE XI.

### *Si les Axiomes ordinaires de Métaphiſique ſont des premiéres véritez, & de quelle nature ?*

ON donne ordinairement pour des principes généraux de vérité, certains axiomes comuns : par éxemple, *deux & deux ſont quatre* ou *le tout eſt plus grand que ſa partie* ; ou *il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit au même temps & ne ſoit pas.* Je n'éxamine point à préſent, ſi ce ſont là des premiéres véritez au ſens qu'elles ſoient les premiéres qui ſe préſentent à notre eſprit. J'ai inſinué ailleurs (*Pr. du Raiſ.* 2. *art.* 21.) ce qu'on peut penſer là-deſſus ; il reſte à obſerver que ces axiomes ne ſont pas des principes de toute vérité, puiſqu'ils ne ſervent à prouver aucune vérité externe ; c'eſt-à-dire l'éxiſtence réële & véritable d'aucune choſe hors de nous : ces axiomes donc, ne ſont que des véritez internes, c'eſt-à-dire de pures convenances d'idées fondées ſur ce principe ; *telle choſe eſt telle choſe*, ou *telle idée eſt*

85. *Les axiomes comuns ne ſont pas des principes de toute vérité.*

*idée & non une autre.*

86. En éfet cette vérité, cette propoſi-
*Mais ſeulement devéritez internes.* tion *deux & deux ſont quatre* ne donne à notre eſprit la conoiſſance d'aucun objet qui ſoit hors de lui, & n'y eût-il au monde qu'un ſeul eſprit, il ſeroit toujours vrai que deux & deux ſont quatre; car cette même propoſition *deux & deux ſont quatre* n'énonce rien au fond, ſinon que quand l'idée de deux eſt répétée ou priſe deux fois, on lui donne le nom de *quatre*: ainſi *quatre*, n'eſt autre choſe que *deux pris deux fois*; comme *deux* n'eſt autre choſe *qu'un, pris deux fois*; ce qui au fond n'eſt nulement une premiére vérité externe, qui faſſe conoître la conformité de notre penſée avec aucun objet hors de notre penſée actuéle; mais ſeulement une même penſée, ou idée qui priſe deux fois a reçu un nouveau nom, pour la comodité du langage: car dire *deux & deux ſont quatre*, c'eſt dire ſeulement *deux pris deux fois* eſt *deux pris deux fois*, qui eſt ce qu'on apele *quatre.*

De même dire *le tout eſt plus grand que la partie*, ce n'eſt encore là qu'une vérité interne: car un tout eſt une

plus

plus grande quantité que nous concevons, dans laquelle nous distinguons plusieurs moindres quantitez apélées *parties.* Dire donc *le tout est plus grand que sa partie*, ce n'est dire autre chose sinon, *ce qui est une plus grande quantité, est une plus grande quantité, & non une autre quantité qui seroit moindre*, c'est-à-dire, *telle idée est telle idée & non autre :* ce qui doit bien faire sentir la nature de ces sortes de premiers principes, qui au fond ne sont que des véritez Logiques ou internes, & de pures liaisons d'idées ; mais sans qu'elles nous indiquent aucune vérité sur l'éxistence des choses ; puisque ces axiomes seroient également vrais, quand il n'éxisteroit rien hors de nous. Que si nous ne conoissions que ces véritez abstraites, nous n'aurions que des conoissances abstraites, nous n'aurions que des liaisons d'idées, telles que sont les conoissances ou démonstrations de la Géométrie. (49. 50.) 87.

C'est ce qui peut rendre sensible la fausseté d'une maxime qu'on entend débiter à certains esprits estimez très-profonds, quand ils disent *qu'il n'y a de vérité que dans la Géométrie :* Il est *Il se trouv des vérité en outre ma tière démõ trées comm en Géomé trie.*

évident que ces esprits profonds, se perdent dans leur profondeur, & n'entendent pas bien ce qu'ils disent. En efet les démonstrations de Géométrie, n'étant que des véritez internes, c'est à-dire, des liaisons d'idées, il est manifestement faux qu'il n'y ait de ces liaisons d'idées que dans les objets ou sujets de la Géometrie. Il s'en trouve de semblables, & qui sont également évidentes sur tous les sujets qui sont à la portée de l'esprit humain, & dont il a des idées nettes. *( Princ. du Raiſ. 3. exerc. )*

D'ailleurs il est des conoissances sur l'éxistence de choses hors de nous, d'après lesquelles on peut tirer des conséquences aussi certaines que les démonstrations géometriques.

88. *Une chose ne se prouve pas en montrant qu'elle ne renferme point de contradiction.*

On peut observer encore, combien il est peu judicieux à quelques-uns de prétendre prouver que certain objet éxiste véritablement & réélement hors de notre esprit, en disant *qu'on ne peut montrer aucune contradiction*, en ce qu'ils avancent touchant l'éxistence de cet objet. A la vérité c'en est assez pour juger qu'ils n'ont rien avancé contre une vérité *interne* ( laquelle consiste uniquement à montrer une

juſte liaiſon d'idées, ) mais ce n'eſt pas montrer que ce que ce qu'ils ont avancé s'acorde avec une vérité externe; car l'éxiſtence d'un objet hors de nous, ne ſe prouve pas ſimplement par une convenance d'idées, qui ſont uniquement au dedans de nous; elle ne ſe peut prouver que par le ſentiment que la nature a mis dans tous les hommes, ou du moins dans la plupart des hommes pour porter tel jugement ſur l'éxiſtence des objets qui ſont également à la portée de tous les hommes; en ſorte que dès qu'il s'agit d'un objet éxiſtant hors de nous, nous ne pouvons juger que par ce *ſentiment* comun ou par une conſéquence qui en ſoit tirée; ce qui n'exclut pas le témoignage de nos ſens, au contraire le ſens comun nous perſuade que le témoignage de nos ſens eſt une régle de vérité externe dans les circonſtances que nous avons raportées.

89. *Il n'y a point de contradiction à dire, que nous n'avons point de certitude de l'éxiſtence des corps.*

Du reſte il n'y a nulle contradiction à dire que nous n'avons point de certitude évidente de l'éxiſtence des corps; il n'y a point de contradiction dis-je, il n'y a que de la folie, parce que ſans nier *qu'une telle idée eſt telle idée*, ce qui fait uniquement la con-

tradiction) on nie la vérité d'un jugement que la nature & le ſens commun font porter à tous les hommes. De cette ſorte, un Philoſophe qui croit avoir ateint toute vérité même externe, pour avoir fait un long tiſſu de propoſitions & d'idées, qui ſe ſuivent très-bien, & entre leſquelles on ne voit aucune contradiction, s'il n'admet pas d'ailleurs pour premiéres véritez, celles que la nature, & le ſens comun inſpirent au genre humain ſur l'éxiſtence des choſes, il poura ſe définir éxactement *une ſorte de fou excélent Logicien.* Les faiſeurs de ſiſtêmes, en tant que purs ſiſtêmes, ne ſont que d'excélens Logiciens.

## Chapitre XII.

*S'il ne ſe trouve de premiéres véritez que celles dont le ſentiment eſt comun à tous les hommes.*

90. *Deux ſortes de premiéres véritez externes.* ON peut diſtinguer, ce ſemble, deux ſortes de premiéres véritez externes : l'une, (dont j'ai parlé juſqu'ici) comprend les premiéres véritez qui s'étendent à tou-

tes les ſituations, & à toutes les diſpoſitions, où ſe trouvent en général, les hommes qui ont ateint l'âge & l'uſage de la raiſon: l'autre comprend des premiéres véritez particuliérement atachées à certaines diſpoſitions ou ſituations de la vie; parce qu'elles ſupoſent des conoiſſances, des expériences ou habitudes particuliéres, leſquelles étant une fois ſupoſées également aquiſes, la nature ne manque point de faire porter à tous un ſentiment comun, par raport à certains objets.

91. *Le goût dans les arts eſt une ſorte de premiére vérité.*

Ainſi dans tous les arts & dans les ſiences il ſe forme un goût qui eſt proprement *le ſens comun* par raport à leurs objets: comme le goût du ſtile, ou de la critique dans les létres humaines; le goût du deſſein, & du coloris dans la peinture; le gout du chant & de l'harmonie dans la muſique; le goût de la cadence & de la bonne grace dans la danſe; le goût du diſcernement des eſprits & des projets, dans la ſience des afaires & de la politique.

92. *Elle eſt relative, & non abſolue.*

Comme ces ſortes de premiéres véritez ſupoſent dss ſituations particuliéres où tous les hommes ne ſe trouvent pas, il ne faut les admétre que

*relativement* & seulement par raport à des dispositions de tems, de pays & d'autres circonstances ; ce qui d'ailleurs renferme toujours quelque chose d'arbitraire.

93. *Ces sortes véritez en ont tant d'anterieures.*

Au reste en admétant ces observations, rien n'empêche qu'on ne donne le nom de *premiéres véritez*, (quoi que dans un sens étendu, & non dans une éxacte précision) à tous les jugemens que la nature fait porter comunément à la plus grande partie des hommes sur des sujets mêmes particuliers, quand ces jugemens ne peuvent être prouvez ni ataquez par des jugemens plus clairs & plus certains dans la matiére dont il s'agit. Or en ce sens-là ce que j'ai raporté du goût des siences, & des arts peut faire autant de premiéres véritez : & telles sont celles que je pourai marquer à la fin & dans la cinquiéme partie de ce Traité.

Ainsi on s'éforceroit en vain de prouver qu'il se trouve de la diférence de stile entre certains écrits ; de le prouver, dis-je, à ceux qui n'ont pas le goût du stile ; & à démontrer la justesse de la cadence à ceux qui ne savent ce que c'est que la danse ni la musi-

que : mais par l'uſage de ces arts, ils ſe métent à portée d'en juger ; & ce que le plus grand nombre d'entre eux jugera ſe trouvera infailliblement le véritable goût ; car comme on eſt plus ſur de ce qui eſt vu par beaucoup d'yeux que de ce qui eſt vu ſeulement par un ſeul, on eſt plus ſur auſſi de ce qui eſt jugé vrai par pluſieurs eſprits, que de ce qui n'eſt jugé vrai que par un ſeul. Ainſi ce que penſent le plus comunément les hommes, dans les choſes où ils ſont également à portée de juger avant tout raiſonement, eſt juſtement *le ſens comun*, c'eſt-à-dire, celui que le ſentiment de la nature raiſonable a rendu le plus comun.

## CHAPITRE XIII.

*Aplication de la régle du ſens comun, pour découvrir en quoi conſiſte la véritable beauté.*

UN Auteur a fait récemment ſur la nature *du Beau* un traité particulier, où il entre beaucoup de réfléxions ingénieuſes & ſubtiles : Je crains qu'en divers endroits il ne don-

ne pour explications, les choſes mêmes qui ſeroient à expliquer. Ce que j'ai à dire ici ſe verifira je crois davantage : mais les notions que je vais donner, auront beſoin, pour être goutées, du détail des exemples dont elles ſeront ſuivies, & qui les rendra plus intéligibles qu'elles ne le paroitront d'abord.

94. *En quoi conſiſte le beau.*

Ce qu'on apéle *beau* ou beauté me ſemble donc conſiſter en ce *qui eſt au même tems de plus comun & de plus rare dans les choſes de même eſpéce*; ou pour m'exprimer d'une autre maniére, c'eſt *la diſpoſition particuliére la plus comune, de toutes les diſpoſitions particuliéres qui ſe rencontrent dans une même eſpéce de choſes.* Cette ſorte de paradoxe a beſoin d'explication : mais plus on le dévelopera, plus il deviendra plauſible.

95. *Comment il eſt rare & comun.*

Prenons ici pour éxemple de choſes d'une même eſpéce les viſages humains. Il eſt évident qu'il ſe trouve dans cette eſpéce un nombre comme infini de diférentes diſpoſitions particuliéres, une deſquelles fait la beauté; tandis que les autres quelques nombreuſes qu'elles ſoient, font la *non-beauté*, autrement la *diformité* ou la

*laideur*. Or je dis que parmi ces diſpoſitions particuliéres ſi nombreuſes de diformité, aucune ne renferme tant de viſages humains formez ſur ſon modéle, que la diſpoſition particuliére, qui fait la beauté, en renferme formez ſur le ſien. Ainſi dans une cinquantaine de viſages il y aura peut-être douze ou quinze diſpoſitions particuliéres diférentes, parmi leſquelles il n'y en aura qu'une qui faſſe la beauté, & voilà ce qui fait que la *beauté* eſt la diſpoſition la plus rare; ſavoir par raport à tant d'autres diſpoſitions diférentes; mais cette diſpoſition particuliére aura huit ou dix viſages formez entiérement ou preſque entiérement ſur ſon modéle: au lieu que chacune des douze ou quinze autres diſpoſitions particuliéres n'aura ſur ſon modéle particulier que trois ou deux viſages ou peut-être un ſeul de telle diformité; & voila ce qui rend la beauté la diſpoſition la plus comune.

Le même principe ſe vérifie & devient peut-être encore plus ſenſible, en ce qui fait la beauté de chaque partie du viſage. Si donc l'on conſidére le front ou le nés dans une cinquantaine de perſones, il s'en trouvera

peut-être dix de bien faits & quarante de mal faits : les dix bien faits se trouveront comme sur un même modéle, au lieu que des quarante mal faits, il ne s'en trouvera pas deux ou trois sur le même ; mais ils feront presque autant de modéles diférens ; l'un trop grand, l'autre trop petit ; l'un bossu, l'autre plat ; l'un bossu en haut & l'autre bossu en bas ; l'un retroussé, l'autre abatu ; l'un trop large, l'autre trop étroit, &c. En sorte, comme j'ai dit que sur quarante fronts ou nez mal faits, à peine en trouvera-t-on qui soient mal faits de la même maniére, ou qui aient la même sorte de diformité : au lieu que dans les dix fronts ou nez que je supose bien faits, on y trouvera la même sorte de conformité & de proportion. Aussi en observant l'endroit qui fait une diformité particuliére, on trouvera que c'est ce qui se rencontre rarement dans les visages humains ; & plus cet endroit se rencontre rarement, plus la diformité est grande : Au lieu que l'endroit qui fera une beauté, sera incomparablement plus comun que quelque endroit particulier que ce soit qui fasse une diformité.

On dira peut-être, qu'il s'enſuivroit de ces principes que tous les viſages qui ſont beaux ſe reſſembleroient; quoiqu'il y ait certainement des beautez diférentes, & qui ſe ne reſſemblent pas : mais il faut obſerver que quelque beau que ſoit un viſage, ſes parties ne ſont jamais également & parfaitement belles : que ſi elles l'étoient toutes juſqu'aux plus petites, alors tous les beaux viſages ſe reſſembleroient en éfet ; auſſi de toutes les diſpoſitions particuliéres, il n'en eſt point qui faſſe plus reſſembler les hommes entre eux que la beauté; & les perſones que l'on eſt ſujet par leur reſſemblance, à prendre ſouvent l'un pour l'autre, aprochent plus de la diſpoſition de beauté que de la diformité. On n'a jamais vu ſe méprendre à diſcerner deux viſages diformes, ou deux hommes contrefaits. Les Peintres n'ont jamais moins de peine à faire reſſembler leurs portraits que quand ils peignent des gens laids ; & jamais ils n'y ont plus de peine qu'en peignant des perſonnes très-belles, & ſur tout jeunes; car le teint alors étant plus uni & plus beau, & convenant à un plus grand nombre de perſones,

il eſt plus mal aiſé d'atraper dans un portrait ce qui diſtingue l'une de l'autre ; au lieu qu'avec l'âge, les viſages s'alongeant ou ſe retréciſſant, ſe deſſéchant ou ſe ridant en mille maniéres diférentes, à meſure qu'ils s'éloignent de la diſpoſition de la beauté, ces diférences qui font la laideur donent auſſi la facilité aux Peintres, de faire leurs portraits plus caractériſez & plus reſſemblans.

96. *Les belles perſones ſe reſſemblent plus que les laides.*

Si on ſupoſe qu'il eſt des beautez parfaites, quoi qu'avec des diſpoſitions entiérement diférentes, il ſe trouvera ou que la ſupoſition n'eſt pas vraie, ou que ces diſpoſitions diférentes de beauté, ont toujours plus de raport entre elles, que chacune d'elles n'en a avec aucune des diſpoſitions qui font la diformité. Dailleurs parmi ces beautez parfaites, l'une ne ſera préférée à l'autre, que par l'endroit qui eſt en même tems le plus comun & le plus rare, au ſens que je l'ai dit ; ou bien la préférence ſeroit arbitraire, ainſi qu'il arive en divers tems & divers pays. Nous regardons aujourd'hui la couleur bleue comme la plus belle pour les yeux ; les Romains étoient pour la couleur noire :

*spectandum nigris oculis*, dit Horace.

Mais pour faire sentir davantage ce que nous voulons établir ici, éxaminons ce qu'on dit ordinairement sur le même sujet, quand on assure que la *beauté consiste dans la proportion* : je demande quelle est cette proportion ? de quelle mesure se tire-t-elle ? Quelques-uns croient satisfaire à la dificulté, en disant que la proportion qui fait la beauté se tire du besoin & de l'usage auquel est destinée chaque partie du corps. Bien que cette pensée ait quelque chose d'ingénieux & peut-être de vrai, elle demeure encore sujéte a beaucoup de discussions, & de régles qui pouroient se trouver arbitraires. Par éxemple, une bouche fort grande est de notre propre aveu une diformité dans le visage ; je ne vois pas néanmoins qu'elle soit en rien contraire au besoin & à l'usage auquel la bouche est destinée : on parle & l'on mange pour le moins aussi bien, avec une fort grande bouche, qu'avec une bouche petite ou médiocre.

Pour trouver donc quelque chose de fixe dans ce qu'on apéle la *beauté*, il me paroît qu'il en faut revenir à ce que j'ai avancé, que la beauté consiste dans

la disposition particuliére qui est la plus comune, parmi les autres dispositions particuliéres qui se trouvent dans les choses de même espéce.

98. *Ce qui fait l'extrême laideur est ce qui est de plus rare.* Nous en pouvons juger par la disposition qui fait la laideur, rien n'est plus horrible qu'un monstre; & d'ailleurs il n'est monstre que parce qu'il n'a rien de comun avec la forme & la figure humaine; donc par la raison des contraires, ce qui est de plus comun dans la forme & la figure humaine, est-ce qui fait la beauté; disposition la plus opposée qui puisse être à la disposition qui fait les monstres.

99. *La proportion se tire de ce qui est de plus comun.* De plus si la beauté (qu'on dit ordinairement consister dans la vraie proportion des parties du visage) n'étoit fondée sur ce qui est de plus comun parmi les hommes; sur quoi auroit-on pris dans la peinture, & dans la sculpture, les régles de la proportion, à l'égard des parties du corps? sur quoi auroit-on jugé que le front devoit être de telle hauteur, de telle largeur, de telle éminence, si une autre proportion que la véritable se fût trouvée la plus comune? les régles de la peinture n'auroient-elles pas été purement arbitraires, ou plutôt auroient

elles jamais été régles ? la taille ou ſtature de l'homme pour être belle, doit ſelon les régles avoir tant de hauteur, cinq piés & demi par exemple ou ſix piés : en ſorte que ſi l'on preſcrit à un Peintre habile de faire la plus belle figure d'homme qui ſoit poſſible & de hauteur naturéle, il s'arétera à la hauteur de ſix piés que je ſupoſe preſcrite par ſon art. Or l'expérience fera voir que de cinquante perſones il s'en trouvera un plus grand nombre de la hauteur de ſix piés ou aprochante de ſix piés, que de la hauteur de ſept ou de huit piés & de la hauteur de cinq ou de quatre piés. Ainſi la proportion des parties du corps ſe tirant primitivement de la hauteur de la taille; en ſorte que telle hauteur de taille comporte tant de hauteur pour le viſage, tant pour les bras, tant pour les jambes: &c. la diformité augmentera en s'éloignant de la meſure la plus comune, & diminuera en s'aprochant de cette même meſure, qui aura ſervi de régle aux régles mêmes.

100.

Si l'on dit que les régles auroient toujours été établies ſur ce qui a coutume de plaire aux yeux, je répons que ce qui a coutume de plaire aux

*Si la beau*
*eſt la diſp*
*jetiō où l'*
*eſt le pl*
*acoutumé*

yeux, eſt juſtement la diſpoſition la plus comune & la plus rare au ſens que je l'ai expoſé. Si l'on ajoute que la vraie beauté eſt celle qui ſe trouve au goût des conoiſſeurs, je demanderai que l'on conviéne dans le genre humain quels ſont les conoiſſeurs; ce ne ſera peut-être pas ſi-tôt fait: mais quand en on ſera une fois convenu, le goût & le ſentiment des conoiſſeurs ſe trouvera toujours réuni à la diſpoſition que nous avons dite; ſavoir la plus comune parmi les autres diſpoſitions particuliéres: ce qui me feroit ſoupçoner que la diſpoſition qui fait la beauté, eſt celle au fond à laquelle nos yeux ſont le plus acoutumez. Si l'on venoit à en conclure que la beauté tiendroit par là beaucoup de l'arbitraire, je doute que la concluſion fût une erreur; du moins nous diſpenſeroit-elle de chercher un caractére eſſentiel & réél de beauté qu'on n'a pu trouver juſqu'ici.

101. *Beauté arbitraire.* Quoi qu'il en ſoit, ſi dans le genre humain les ſentimens ſe trouvoient à peu près partagez ſur un objet que les uns trouveroient beau, & les autres laid, il me ſemble qu'il n'y auroit pas plus d'un coté que de l'autre de beau-

té

té ou de laideur véritable, & qu'elle devroit abſolument paſſer pour une beauté relative au goût de quelques-uns ; mais arbitraire en ſoi & par raport au total du genre humain.

Ainſi quand tous les hommes ſemblent partagez entre ceux qui ont le teint blanc, & ceux qui ont le teint noir, & que chacun des deux partis croit ſa couleur la plus belle, ſans qu'après y avoir bien penſé & avoir fait toutes les obſervations poſſibles, les uns & les autres ſe réuniſſent au même parti ; il faut dire en ce cas qu'il n'y a pas plus de vérité d'un coté que de l'autre, ni plus de beauté véritable & réele dans un teint fort blanc que dans un teint fort noir ; ni dans les viſages d'Europe que dans ceux d'Ethiopie ; ſi ce n'eſt une beauté relative à chacun des deux partis ou pays.

102. *Un viſage beau en Europe, n'eſt pas beau en Ethiopie.*

Ce que je dis du teint ou de la couleur, s'aplique de ſoi-même à toutes les autres particularitez qui concernent la beauté : ſur ces principes, quand on trouvera des lévres belles, parce qu'elles ſont petites ; ou un nez bien fait, parce qu'il n'eſt ni large ni écraſé : il faut dire ( ſi l'on veut juger éxactement ) voilà de belles lévres

pour *l'Europe*, mais non pas pour l'Ethiopie, où les lévres afin d'être belles doivent être extrémement groſſes, & où le nez pour être beau, doit être extrémement camus, plat, large & écraſé. Que ſi nous prétendons nous moquer de la beauté des Ethiopiens, eux & tous les noirs qui ſeroient en auſſi grand nombre que nous, ſe moqueront à leur tour de notre genre de beauté; & pour décider de quel coté ſera la véritable, il faudra en apeler au total du genre humain.

103. *Si les noirs ont moins d'averſion des blancs, que les blancs n'ont des noirs.*

Mais s'il étoit vrai, comme le prétendent quelques-uns, que les noirs n'ont point pour le teint blanc l'averſion que nous avons comunément pour le leur; il paroitroit alors indubitable, que la vraie beauté ſeroit celle d'Europe & des contrées voiſines; d'autant plus que les noirs, ſemblent dans le genre humain en un nombre moindre que les blancs.

Quoi qu'il en ſoit, ſupoſé que dans le monde il ſe trouve une beauté véritable & réele, c'eſt inconteſtablement la diſpoſition qui ſera la plus comune à toutes les nations: & ſi des peuples particuliers, à cauſe de leur *prévention* & de leur habitude particu-

liére n'en conviénent pas d'abord, il arivera dans la ſuite qu'avec le tems & la réfléxion, ils ſe rangeront au parti du plus grand nombre, c'eſt-à-dire au parti & au ſentiment de la nature raiſonable.

## CHAPITRE XIV.

### *Du témoignage de nos ſens & comment il tient lieu de premiére vérité.*

104. *Le témoignage des ſens doit s'éxaminer.*

BIen que l'exercice de nos ſens, nous ſoit ſi familier, qu'il ſemble n'être pas diférent de nous-mêmes, nous ne devons pas en faire un éxamen moins éxact, par raport aux régles de vérité que nous en pourons tirer; puiſque c'eſt le ſujet de maximes, qui méritent d'autant plus d'être éclaircies, qu'elles paroiſſent quelquefois opoſées entre-elles.

Car d'un coté ſi nous voulons doner aux autres la plus grande preuve qu'ils atendent de nous, touchant la vérité d'une choſe: nous diſons que nous l'avons vue de nos yeux; & ſi l'on ſupoſe que nous l'avons vue en éfet, on ne peut manquer d'y ajouter foi: le

témoignage des ſens eſt donc par cet endroit une premiére vérité, puiſqu'alors il tient lieu de premier principe, ſans qu'on remonte ou qu'on penſe à vouloir remonter plus haut : c'eſt de quoi tous conviénent unanimement.

105. *Les ſens ſõt trompeurs.*

D'un autre coté tous conviénent auſſi que les ſens ſont trompeurs ; & l'expérience ne permèt pas d'en douter. Cependant ſi nous ſommes certains d'une choſe, dès là que nous l'avons vue, comment le ſens même de la vue peut-il nous tromper ; ou s'il peut nous tromper, comment ſommes-nous certains d'une choſe pour l'avoir vue ?

106. *Les régles ordinaires ne ſufiſent pas pour prévenir l'erreur de nos ſens.*

La réponſe comune à cette dificulté, c'eſt que notre vue & nos autres ſens peuvent nous tromper, quand ils ne ſont pas exercez avec les conditions requiſes ; ſavoir, que l'organe ſoit bien diſpoſé, & que l'objet ſoit dans une juſte diſtance. Quand on a marqué ces deux régles ou conditions, on s'en contente ordinairement. Il me ſemble que ce n'eſt pas là dire beaucoup, ni même aſſez ; car à quoi ſert de marquer pour des régles qui juſtifient ou qui aſſurent le témoignage de nos ſens, des conditions que nous ne

ſaurions nous-mémes juſtifier, pour ſavoir quand elles ſe rencontrent.

Quelle régle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouie, de mon odorat eſt actuélement bien diſpoſé ? on a l'expérience d'un homme qui avoit vu l'eſpace de vingt ou trente ans, les objets d'une certaine couleur; & après une maladie qui lui fit tomber une eſpéce de taie, il vit les mêmes objets, tout d'une autre couleur; cet homme avoit-il droit de s'aſſurer avant cette maladie qu'il eut l'organe de la vue bien diſpoſé ? Or ce qui lui ariva dans un certain eſpace de tems & qui pouvoit lui ariver toute ſa vie, ne peut-il pas ariver, & n'arive-t-il pas en éfet à un grand nombre d'autres ? Il eſt donc vrai que nos organes ne nous donent une certitude parfaite, que quand ils ſont parfaitetement formez; mais ils ne le ſont que pour des tempéraments parfaits; & comme ceux-ci ſont très-rares, il s'enſuit qu'il n'eſt preſque aucun de nos organes qui ne ſoient défectueux par quelque endroit, & qu'il n'eſt aucun de nos ſens qui puiſſe fournir une premiére vérité : en ſorte qu'au de-

107. *Nous ne ſommes pas ſurs qu'ils ſoient bien diſpoſez.*

là, on n'ait plus rien à chercher.

108. *On n'en eſt pas moins certain d'avoir vu ce qu'on a vu.*

Cependant, quelque évidente que cette concluſion paroiſſe, elle ne détruit point une autre vérité; ſavoir, que l'on eſt certain de ce que l'on voit: cette contrariété ſoit réële ſoit aparente, montre qu'on a laiſſé ici quelque choſe à déméler, puiſqu'une maxime ſenſée ne ſauroit être contraire à une autre maxime ſenſée. Pour développer ceci, diſtinguons d'abord ce qui dans cette matiére eſt d'une certitude plus ſenſible & plus inconteſtable.

109. *La ſenſation actuéle eſt une certitude métaphiſique.*

Perſone ne diſconvient que les ſens nous donent une certitude de ſenſation actuéle dont il eſt impoſſible de douter; en ſorte que j'ai la perception ſenſible de telle couléur & de tel ſon, à l'ocaſion d'un objet qui frape actuélement mes yeux & mes oreilles.

110. *Il ne la faut pas confondre avec le ſouvenir que l'on en a.*

Sur quoi il eſt bon d'obſerver, que quelques-uns confondent, ce me ſemble, cette perception intime d'une ſenſation actuéle, avec une perception intime, à peu près ſemblable, qui ne ſeroit pas d'ailleurs une ſenſation, mais un ſimple ſouvenir, ou une idée retracée vivement d'une ſenſation: par exemple, lorſque je rapéle en moi,

ſans le ſecours actuel des ſens, la plus vive idée qui me ſoit poſſible de la blancheur de ce papier ; il me paroît évident que la perception de cette idée rapelée par le ſouvenir, diffère abſolument de la perception que j'ai actuélement de la blancheur de ce papier quand il eſt devant mes yeux & que je le regarde : quelque vive que ſoit une imagination, elle n'ateint point la vivacité d'une ſenſation actuéle.

III. *Elle n'eſt pas ſimplement une perception intime.*

Ainſi nos ſenſations nous donnent une certitude évidente de quelque choſe de plus que d'une ſimple perception intime : & ce plus, eſt une modification, laquelle outre une particuliére vivacité de ſentiment, nous imprime l'idée d'un être qui éxiſte actuélement hors de nous, & que nous apelons corps ; c'eſt-à-dire que nos ſenſations nous donnent la certitude de l'éxiſtence des corps : je ne parle point ici de ce qui pouroit ariver en des ocaſions extraordinaires, par un éfet de la toute puiſſance divine dans l'ordre ſurnaturel, ni de ce qui arive dans le ſomeil & dans la frénéſie ; car les impreſſions d'un homme qui veille & qui eſt de ſens raſſis, ſe diſcernent manifeſtement de toute autre

112. *Ce que nos ſens nous aprénent des corps.*

Mais de ces corps conſiderez d
l'ordre comun & naturel, que nous
aprénent infailliblement nos ſens ;
quelle régle de vérité nous fourniſſe
ils, pour juger de ce que ſont en eu
mêmes les objets dont ils ſont frape
C'eſt le point ſur lequel peut-être,
compte quelquefois plus qu'il ne fa
ſur le témoignage des ſens.

En éfet ils peuvent bien nous aſ
rer qu'il ſe trouve dans les choſes c
poréles des diſpoſitions propres à fa
telle impreſſion ſur nous ; & c'eſt
qu'on apéle comunément *telle quali*
Ainſi ils ſont infaillibles en nous aſ
rant qu'il ſe trouvent dans les co
une *qualité* qui par les yeux me don
le ſentiment de ce que j'apéle *couleu*
par les oreilles, de ce que j'apéle *ſon*, &
mais cette conoiſſance bien que c
taine eſt quelque choſe de fort vag
& d'aſſez imparfait, comme on
poura voir par les réfléxions ſuiva
tes.

## CHAPITRE XV.

### *En quoi nos ſens ne ſont point régle de vérité.*

1°. NOs ſens ne nous rendent nulement témoignage du ſecret en quoi conſiſte cette diſpoſition des corps apelée *qualité*, qui fait telle impreſſion ſur moi, & dont nous venons de parler. J'aperçois très-bien, & même évidemment qu'il ſe trouve dans tel corps une diſpoſition qui cauſe en moi le ſentiment de chaleur & de peſanteur; mais cette diſpoſition dans ce qu'elle eſt en ſoi, échape ordinairement à mes ſens, & ſouvent même à ma raiſon; j'entrevois ſeulement qu'avec certain arangement & certain degré ou caractére de mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il ſe trouve de la convenance entre ce corps & l'impreſſion qu'il fait ſur moi. Ainſi je conjecture que la faculté qu'a le ſoleil d'exciter en moi un ſentiment de lumiére, conſiſte dans certain mouvement ou impulſion de petits corps au travers des po-

113. *Nos ſens ne découvrent point la qualité intérieure des corps.*

114. *Ni toutes leurs diſpoſitions extérieures.*

res de l'air vers la rétine de mon œil ; mais c'eſt cette faculté même, où mes yeux ne voient goute, & où ma raiſon ne voit guére davantage.

2ᵈ. Les ſens ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de diſpoſitions mêmes extérieures qui ſe trouvent dans les objets, & qui ſurpaſſent la ſagacité de notre vue, de notre ouie, de notre odorat : la choſe ſe vérifie manifeſtement par les microſcopes, qui nous ont fait découvrir dans l'objet de la vue une infinité de diſpoſitions extérieures qui marquent une égale diférence dans les parties intérieures, & qui forment autant de diférentes qualitez : des microſcopes plus parfaits nous feroient découvrir d'autres diſpoſitions dont nous n'avons ni la perception ni peutêtre l'idée.

115. *Ni les impreſſions que les corps peuvent faire ſur d'autres hommes.*

3°. Les ſens ne nous aprénent point les impreſſions préciſes qui ſe font par leur canal en d'autres hommes que nous. L'impreſſion que les qualitez corporéles font ſur nos ſens, dépendant de la diſpoſition de nos organes : & cette diſpoſition étant à peu près auſſi diférente dans les hommes que

il doit naturélement ariver qu'une même qualité extérieure, faſſe autant de diférentes impreſſions de ſenſation en diférens hommes. C'eſt ce que l'on voit tous les jours à l'égard du goût, de la vue, du toucher : le meme vin cauſe dans moi une ſenſation de fadeur, & dans un autre une ſenſation d'un goût relevé ; je ne puis donc m'aſſurer que tel corps faſſe préciſément ſur tout autre que moi, l'impreſſion qu'il fait ſur moi-même.

4°. La raiſon & l'expérience nous aprenant que les corps ſont dans un mouvement ou changement continuel, bien que ſouvent imperceptibles dans leurs plus petites parties, nous ne pouvons pas juger ſurement qu'un corps d'un jour à l'autre ait préciſément la même qualité ou la même diſpoſition à faire l'impreſſion qu'il faiſoit auparavant ſur nous ; car de ſon coté il lui arive de l'altération, & il m'en arive du mien. Je pourai bien m'apercevoir du changement d'impreſſion ; mais de ſavoir à quoi il faut l'atribuer, ſi c'eſt ou à l'objet, ou à moi, c'eſt ce que je ne puis faire par le ſeul témoignage de l'organe de mes ſens : ſur quoi on doit obſerver

116. *Ni ſi les cor ps conſervent d'un jour à l'autre leurs mêmes qualitez.*

que c'eſt un des points qui rendent très-incertaines les régles de la Médecine ; elles ſe fondent ſur l'expérience, mais l'expérience n'eſt jamais bien préciſément la même à l'égard des diférentes perſones, ni de la même perſone en diférens tems.

117. *Mépriſe de Mr le Clerc ſur la prérogative de la vue.*

Du reſte je ne vois pas pourquoi certains Philoſophes, comme Mr le Clerc, atribuent à quelques-uns des ſens, & à la vue en particulier, le privilége d'être moins capables de nous tromper que nos autres ſens. La preuve qu'il en aporte me ſurprend encore davantage ; *c'eſt*, dit-il, *que ce que je vois fait plus d'impreſſion ſur moi que ce que j'entends* ; je doute qu'en cet endroit, comme en pluſieurs autres, il ait entendu lui-même bien nétement ce qu'il vouloit dire.

Prétend-il que j'aie une perception moins certaine & moins intime du ſon qui frape mon oreille, que de la couleur qui frape mes yeux ? C'eſt avoir éclairci la dificulté que d'avoir fait entendre la queſtion, & d'avoir démélé les termes.

118. *De quelle maniere on*

Une choſe, ou plutôt une expreſſion, aura cauſé ſa mépriſe. C'eſt ce qu'on dit tous les jours, *que l'on s'en*

*raporte plus à ce qu'on voit qu'à ce qu'on entend dire*; & au fond ce langage eſt très-bien fondé : mais cela ſignifie-t-il que le témoignage de la vue eſt plus iréprochable que celui de l'ouie? rien moins ; je ſuis auſſi intimement & auſſi certainement pénétré d'un ſon quand je l'entens, que d'une couleur quand je la vois. Quelle eſt donc la ſignification de la maxime qu'aporte en preuve Mr le Clerc par raport à la certitude du témoignage des ſens ? c'eſt que *je ſuis plus certain d'une choſe que j'ai vue, que d'une choſe que je n'ai point vue*; car ce que j'entends dire ſans en être témoin oculaire, eſt ce que je n'ai point vu. Au moment que j'entens dire ſimplement une choſe ſans la voir, ce qui frape alors mes ſens, c'eſt le diſcours qu'on me fait en me racontant ce qui s'eſt paſſé, & alors je ſuis auſſi certain que j'entens raconter la choſe que je ſerois certain de la voir, ſi je la voyois ; je dois donc m'en raporter également & au témoignage de mon ouie & au témoignage de ma vue ; la choſe eſt ſi claire, que ſi Mr le Clerc vient à lire ceci, je ſuis aſſuré qu'il ſera lui-même étoné de ſa mépriſe, ou même qu'il

*s'en doit plus raporter à ce qu'on voit qu'à ce qu'on entend.*

en rira le premier, tant il eſt plaiſant à un Philoſophe d'y étre tombé.

119. *Les ſens ne ſont donez que pour la conduite ordinaire de la vie.*

Pour revenir au degré de certitude & à la régle de vérité que nous tirons de nos ſens, il faut convenir, après ce que nous avons remarqué avec la plupart des Philoſophes, que les ſens nous ont été donnez principalement pour nous conduire dans l'uſage de la vie; & non pour nous procurer une ſience de pure curioſité. Or dans l'uſage de la vie nous avons encore un guide ſupérieur à nos ſens; & c'eſt la raiſon à qui il apartient de préſider à l'exercice des ſens, de les employer comme des ſubalternes, d'écouter leur raport & de le réformer dans le beſoin.

## Chapitre XVI.

*Ce qui peut nous tenir lieu de premiéres véritez dans le témoignage de nos ſens.*

120. *En quoi nos ſens peuvent fournir des premiers.*

On peut réduire principalement à trois chefs les premiéres véritez dont nos ſens nous inſtruiſent. 1°. Ils raportent toujours très-fidélement leur paroît. 2°. Ce qui leur pa-

roît eſt preſque toujours conforme à la vérité dans les choſes qu'il importe aux hommes en général de ſavoir, à moins qu'il ne s'ofre quelque ſujet raiſonable d'en douter. 30. On peut diſcerner aiſément quand le témoignage des ſens eſt douteux par les réfléxions que nous marquerons.

121. *Ils raportent toujours ce qu'leur paroît.*

Les ſens raportent toujours fidélement ce qui leur paroît; la choſe eſt manifeſte, puiſque ce ſont des facultez néceſſaires qui agiſſent par l'impreſſion néceſſaire des objets, à laquelle eſt toujours conforme le raport de nos ſens. L'œil placé ſur un vaiſſeau qui avance avec rapidité, raporte qu'il lui paroît que le rivage avance du coté opoſé; c'eſt ce qui lui paroit, dis-je, & ce qui lui doit paroître: car dans ces circonſtances, l'œil reçoit les mêmes impreſſions que ſi le rivage & le vaiſſeau avançoient chacun d'un coté opoſé; c'eſt ce que nous enſeignent & les obſervations de la Phiſique, & les régles de l'Optique: les ſens donc avertiſſent toujours l'ame de ce qui doit leur paroître & de ce qui leur paroît néceſſairement dans les circonſtances où ils ſe trouvent.

A prendre la choſe de ce biais, ja-

mais les ſens ne nous trompent; c'eſt nous qui nous trompons par notre imprudence, ſur le raport fidéle de nos ſens. Leur fidélité ne conſiſte pas à avertir l'ame de ce qui eſt, mais de ce qui leur paroît; c'eſt à elle de démêler ce qui eſt en éfet d'avec ce qui leur paroît être.

122. *Ce qui leur paroît eſt vrai dans les choſes qui regardent les beſoins comuns de la vie.*

2°. Ce qui paroît à nos ſens eſt preſque toujours conforme à la vérité dans les conjonctures où il s'agit de la conduite & des beſoins ordinaires de la vie. Ainſi par raport à la nourriture, les ſens nous font ſufiſament diſcerner les objets qui y ſont d'uſage: en ſorte que plus une choſe nous eſt ſalutaire, plus auſſi eſt grand ordinairement le nombre des ſenſations diférentes qui nous aident à la diſcerner; & ce que nous ne diſcernons pas avec leurs ſecours, c'eſt ce qui n'apartient plus à nos beſoins, mais à notre curioſité.

123. *Ils inſtruiſent peu ſur ce qui n'y ſert pas.*

Ainſi les ſens ne nous font point diſcerner comunément dans le vinaigre ou dans le fromage une infinité de petits vermiſſeaux qui y fourmillent; cependant c'eſt-là une vérité, mais qui n'eſt point de celles à quoi les ſens doivent leur témoignage. Si nous les faiſons ſervir à la découverte

de pareilles conoiſſances, c'eſt un uſage que nous en tirons, qui eſt pour ainſi dire de ſurérogation à leur fonction. Quand donc alors ils manqueroient de nous inſtruire, ou qu'ils nous inſtruiroient mal, nous ne devrions pas acuſer leur témoignage de fauſſeté; puiſqu'il n'eſt pas deſtiné à nous inſtruire de la vérité ſur ces points-là : il en eſt comme d'un témoin qui diroit toujours vrai ſur ce qu'il eſt à portée de ſavoir, & qui nous avertiroit de ne point nous fier à ce qui lui paroît dans les autres points ſur quoi on le feroit parler : ſi nous y ſommes trompez, c'eſt nous-mêmes qui nous trompons, & non pas le témoin. Cependant le témoignage des ſens n'en eſt pas moins une premiére vérité dans ce qui concerne les beſoins & les uſages comuns à tous les hommes; à moins comme je l'ai ajouté, qu'il ne ſe préſentât à l'eſprit quelque raiſon de former un doute ou un jugement contre ce qui leur paroît : ſur quoi l'on peut garder les régles ſuivantes.

124. *Ils n'en ſont pas moins régles de vérité.*

Quand notre raiſon inſtruite d'ailleurs par certains faits & certaines réfléxions, nous fait juger manifeſtement le contraire de ce qui paroît à

125. *Moyens de vérifier le témoignage des ſens.*

nos ſens, leur témoignage n'eſt nulement en ce point régle de vérité. Ainſi bien que le Soleil ne paroiſſe large que de deux piés, & les étoiles d'un pouce de diamétre; la raiſon inſtruite d'ailleurs par des faits inconteſtables, & par des connoiſſances évidentes, nous aprend que le ſoleil & les étoiles ſont infiniment plus grandes qu'ils ne nous paroiſſent.

La 2. quand ce qui paroît actuélement à nos ſens eſt contraire à ce qui leur a d'autres fois paru; car on a ſujet alors de juger, ou que l'objet n'eſt pas à portée, ou qu'il s'eſt fait quelque changement, ſoit dans l'objet même, ſoit dans notre organe. Or dans ces occaſions notre raiſon trouvant manifeſtement de quoi contrarier ce qui paroît à nos ſens, doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux.

16. *ge & rience vent coup.*

L'âge & l'expérience ſervent extrémement à diſcerner le témoignage des ſens: un enfant qui aperçoit ſon image ſur le bord de l'eau ou dans un miroir, la prend pour un autre enfant qui eſt dans l'eau, ou au dedans du miroir; mais l'expérience lui aïant fait porter la main dans l'eau ou ſur le

miroir, il réforme bientôt le ſens de la vue par celui du toucher; & il ſe convainc avec le temps qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyoit le voir. Il arive encore à un Indien dans le pays duquel il ne géle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre; mais l'expérience lui aïant fait voir le morceau de glace qui ſe fond en eau, il réforme auſſitôt le ſens du toucher par le ſens de la vue.

127. *Il ſe vérifie auſſi par le témoignage de différentes perſonnes.*

La 3e régle eſt quand ce qui paroît à nos ſens eſt contraire à ce qui paroît au ſens des autres hommes que nous avons ſujet de croire auſſi-bien organiſez que nous; enſorte que ſi mes yeux me font un raport contraire à celui des yeux de tous les autres hommes, je dois croire que c'eſt moi plutôt qui ſuis en particulier trompé, que non pas eux tous en général.

En éfet il eſt impoſſible qu'un grand nombre d'hommes aient les organes vitiez dans un point où ils s'acordent à trouver que c'eſt le mien qui eſt défectueux. Car alors ce ſeroit la nature qui méneroit au faux & qui ſe manqueroit à elle-même.

## Chapitre XVII.

*Eclairciſſement d'une dificulté propoſée par quelques Philoſophes, touchant l'erreur de nos ſens, par raport à la grandeur des objets de la vue.*

128. *les yeux pour r de la ideur.*

Quelques Philoſophes ſe ſont ocupez à montrer que nos yeux nous portent continuélement à l'erreur, parce que leur raport eſt ordinairement faux ſur la véritable grandeur ; mais je demanderois volontiers à ces Philoſophes, ſi les yeux nous ont été donez, pour nous faire abſolument juger de la grandeur des objets ? c'eſt une ſorte de ſpéculation peutêtre peu importante, mais enfin elle peut nous aprendre que la grandeur des corps n'eſt pas l'objet propre & particulier de la vue ; & qu'il ne faut pas lui atribuer pour erreur, de manquer en un point qui n'eſt pas même l'objet ni le ſujet de ſa fonction.

129. *ur objet re ſont uleurs.*

Son objet propre & particulier ſont les couleurs : il eſt vrai que par acident ſelon les angles diférens que font ſur la rétine les rayons de la lumiere,

l'eſprit prend ocaſion de former un jugement de conjecture touchant la diſtance & la grandeur des objets; mais ce jugement de conjecture n'eſt pas plus eſſentiélement atáché au ſens de la vue, qu'au ſens de l'ouie; ce dernier par ſon organe qui eſt l'oreille, ne laiſſe pas auſſi de rendre témoignage comme par accident à la grandeur & à la diſtance des corps ſonores, qui à proportion de leur étendue & de leur éloignement, cauſent dans l'air de plus fortes ou de plus foibles ondulations, dont l'oreille eſt plus ou moins frapée: mais ſeroit-on bien fondé pour cela à prétendre démontrer les erreurs des ſens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juſte de la grandeur & de la diſtance des objets? Il me ſemble que non; parce qu'en ces ocaſions l'oreille ne fait point la fonction particuliére de l'organe de l'ouie, mais ſuplée comme par accident à la fonction du toucher, auquel il apartient proprement d'apercevoir la grandeur & la diſtance des choſes.

C'eſt de quoi l'uſage univerſel peut nous convaincre; puiſqu'on a établi pour les vraies meſures de la grandeur, les pouces, les piez, les palmes, les

130. *La grandeur eſt l'objet propre du toucher*

les coudées qui ſont les part
131. corps humain : car bien que l'
*Dont l'or-* du toucher ſoit répandu dans
*ne réſide* les parties du corps, il réſide
*ticulie-* moins plus ſenſiblement dans le
*ment dans* que dans les autres & particuliér
*mains.* dans la main ; c'eſt à elle qu'il
tient proprement de meſurer au
la grandeur, en meſurant par ſon
due propre la grandeur de l'obj
quel elle eſt apliquée ; & à moin
le raport des yeux ſur la grand
ſoit ainſi vérifié par le raport
main ou de quelque autre parti
ſurable ou proportionée à la ma
raport des yeux ſur la grandeu
toujours paſſer pour ſuſpect : c
dant le ſens de la vue n'en eſt pa
trompeur ni ſa fonction plus i
faite, parce que d'elle-même
l'inſtitution directe de la nature
ne s'étend qu'au diſcernemen
couleurs, & ſeulement par acc
au diſcernement de la diſtance &
grandeur des objets. Ainſi ce
moins les ſens qui nous trom
dans l'ocaſion dont nous avons
que ce n'eſt le jugement faux
nous portons ſur la fonction qui
vient à chacun de nos ſens.

Il eſt vrai que le témoignage des yeux ou des oreilles, peuvent quelquefois en ce qui concerne la grandeur & la diſtance des objets, ſupléer au témoignage du toucher; mais comme j'ai dit, ils ne ſont nulement par eux-mêmes les témoins irréprochables de la grandeur, puiſque le toucher en rend un témoignage moins ſuſpect, ou plutôt un témoignage le plus exact & le plus juſte que nous puiſſions recevoir.

132. *La vue & l'ouie ſupléent au toucher en ce qui concerne la grandeur.*

Je demanderois encore volontiers à ceux qui reprochent au ſens de la vue de ne nous inſtruire pas exactement ſur ce qu'eſt en ſoi la grandeur abſolue; quelle idée ils ſe forment de cette grandeur abſolue? La grandeur, diſent les Géometres, n'eſt qu'une proportion, un raport, une comparaiſon, ou un jugement par lequel nous trouvons en quoi un objet eſt plus ou moins étendu qu'un autre; mais dans tout cela, on ne peut trouver l'idée *d'une grandeur abſolue*, puiſque toute grandeur eſt eſſentiélement *relative*. Il ne faut donc pas reprocher à nos ſens de nous jeter dans un abîme d'erreurs, parce qu'ils ne nous font pas conoître la grandeur abſolue, qui n'eſt point

133. *Il n'eſt point de grandeur abſolue.*

qui ne ſauroit être & qui même renferme en ſoi une contradiction.

134. *S'il n'y avoit jamais eu qu'une boule au monde, elle ne ſeroit ni grande ni petite.*

En éfet s'il n'y avoit jamais eu qu'une boule au monde, que répondroit une intéligence à qui l'on demanderoit qu'elle eſt la grandeur abſolue de cette boule? Il lui ſeroit impoſſible de rien répondre; & il ne trouveroit pas même de ſens à la propoſition, à moins que la penſée ne lui vint de demander, par raport à quoi ou en comparaiſon de quoi *voulez-vous que je juge de la grandeur de cette boule?* Mais ſi on lui repliquoit, je ne parle point de raport ni de comparaiſon, mais *de la grandeur abſolue de cette boule, & je demande préciſément qu'elle elle eſt*; il eſt évident que la demande ſeroit un pur verbiage.

Il nous en arive tous les jours autant à nous-mêmes, quand on nous préſente une choſe inconue; une machine par exemple dont nous ne ſavons point l'uſage, & qu'on nous demande ſi nous la trouvons grande? nous demeurons ſans replique, parce qu'on ne nous met point alors en état de faire aucune comparaiſon. En éfet un même eſpace ou volume comme celui d'une noix; eſt au même tems grand

grand & petit : puiſqu'un diamant de ce même volume eſt grand & très-grand ; & une citrouille de cette étendue, eſt petite & très-petite : il n'eſt donc nulle grandeur abſolue ; & ſur ce ſujet il ne peut y avoir de l'erreur ni du coté des ſens ni du coté de l'eſprit.

135. *Chacun juge de la grandeur ſur ſa propre étendue.*

Ceci ſupoſé, à quoi bon tous les détails que l'on voudroit faire, pour montrer que des yeux petits comme ceux d'une mouche verroient les objets d'une grandeur toute autre, que ne feroient les yeux d'un éléphant : Qu'en peut-on conclure ? ſi la mouche & l'élephant avoient de l'intéligence, ils n'auroient pas pour cela ni l'un ni l'autre une idée fauſſe de la grandeur ; car toute grandeur étant relative, ils jugeroient chacun de la grandeur des objets, ſur leur propre étendue, dont ils auroient le ſentiment. Ils pouroient ſe dire très-bien cet objet eſt tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps : & en cela malgré la diférence de leurs yeux leur jugement ſur la grandeur ſeroit toujours également vrai de coté & d'autre.

C'eſt auſſi ce qui arive à l'égard des

hommes ; quelque diférente impreſſion que l'étendue des objets faſſe ſur leurs yeux, les uns & les autres ont une idée également juſte de la grandeur des objets : parce qu'ils la meſurent chacun de leur coté au ſentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

## CHAPITRE XVIII.

*Récapitulation des circonſtances requiſes pour rendre le témoignage des ſens une régle de vérité.*

136. *Régles pour vérifier le témoignage des ſens.*

1°. SI le témoignage des ſens n'eſt contredit dans nous 1°. ni par notre propre raiſon, 2°. ni par un témoignage précédent des mêmes ſens, 3°. ni par le témoignage actuel d'un autre de nos ſens, 4°. ni par le témoignage des ſens des autres hommes, il eſt indubitable qu'alors le témoignage des ſens eſt un genre de premiére vérité.

137. *Ce témoignage ne tombe que ſur une partie de l'objet aperçu.*

Sur quoi il eſt bon de ſe ſouvenir que le témoignage des ſens ne tombe pas ſur toutes les parties de l'objet, dont ils ſont frapez : puiſque cet objet ne fait point d'impreſſion ſur nous

par un grand nombre de ſes parties : car leur ſubtilité & leur petiteſſe paſſe infiniment la portée de nos ſens, qui par conſéquent ſe trouvent incapables de nous faire conoître tout ce qu'eſt en lui-même cet objet.

Que m'en aprendront-ils donc infailliblement, ſupoſé les conditions que nous avons marquées ? Tout ce qui eſt comme je l'ai dit, d'un uſage ordinaire pour la conduite & pour l'entretien de la vie, par exemple que tel corps eſt liquide & non pas dur ou maſſif ; que du pain eſt une nouriture ſolide, & que l'eau eſt propre à la dilayer ; qu'il fait jour à certaines heures, & qu'il fait nuit en d'autres ; que le tems eſt pluvieux ou ſerain, & ainſi des autres véritez uſuéles de cette nature, ſur leſquelles nous avons une certitude auſſi rééle ( bien que d'un ordre diférent ) que la certitude de notre propre éxiſtence. 138. *Il ne lai pas d'êtr régle de v rité.*

Mais, dira-t-on, ne ſe peut-il pas faire au moins par miracle que nos ſens nous trompent, même dans les circonſtances que nous avons raportées ? Il eſt vrai ; auſſi la certitude de nos ſens, n'eſt-elle que dans l'ordre naturel qu'elle ſupoſe, & hors duquel

elle n'étend point ſes prérogatives : c'eſt ce qui de ſoi-même ſe conçoit ſuffiſamment ſans avoir beſoin d'une plus longue explication.

## CHAPITRE XIX.

*De l'autorité humaine qui en certaines circonſtances tient lieu de première vérité.*

139. *Ce qu'on tend par cette.*

J'Entens ici par *autorité* le témoignage d'autrui, entant qu'il nous eſt un motif de juger qu'une choſe eſt vraie.

140. *Autorité divine & humaine.*

On diſtingue principalement deux ſortes d'autoritez : la *divine* & *l'humaine*. La divine eſt le témoignage de Dieu même, & l'humaine le témoignage des hommes.

En ſupoſant que Dieu eſt la vérité même, il eſt impoſſible de ne pas juger une choſe vraie quand il eſt évident qu'il l'a dite. Ainſi quand nous réſiſtons à la foi divine, c'eſt que nous ne ſommes pas convaincus que Dieu ait rendu témoignage aux articles de notre foi, ou que nous n'avons pas l'idée de Dieu.

L'autorité humaine eſt apuiée ſur ce que raportent des hommes : car bien que tous en particulier ſoient faillibles, il eſt néanmoins des circonſtances où l'on ne doit pas réſiſter à leur témoignage, & même où il eſt impoſſible à un eſprit ſenſé de le faire. En ſorte qu'alors l'autorité humaine tient lieu d'une premiére vérité au delà de laquelle on ne remonte point. Il faut rechercher ces derniéres circonſtances, pour faire l'analiſe de cette ſorte de premiére vérité, qu'on apéle ordinairement *évidence morale.*

141. *La paſſion & l'intérêt obſtacles à la vérité.*

La nature a donné aux hommes une telle diſpoſition pour diſcerner la vérité, quand elle eſt à leur portée, & pour l'énoncer quand leur paſſion ou leur intérêt particulier ne s'y opoſent pas, qu'il eſt impoſſible que tous s'acordent à reconoître une fauſſeté pour une vérité.

142. *Hors de ces obſtacles le témoignage des hommes eſt vrai ...*

Ainſi voyant qu'il ne ſauroit y avoir nulle paſſion & nul intérêt dans tous les hommes, qui rendent témoignage à certains faits, & qui le rendent unanimement : par éxemple, qu'il éxiſte une ville de Rome, ou une ville de Conſtantinople ; qu'il y a eu en France un Monarque apelé Charle-

magne &c. le ſeul témoignage des hommes réunis enſemble, ſur ces articles, eſt à mon égard une régle de vérité qui emporte néceſſairement mon jugement : & par conſéquent, c'eſt une véritable certitude ou évidence dans les ſuivantes circonſtances.

143. *Circonſtances qui vérifient l'autorité.*

1°. Qu'il s'agiſſe d'une vérité dont la conoiſſance ſoit parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage.

2°. Que leur nombre ſoit ſi grand qu'il ne puiſſe venir à l'eſprit des gens ſenſez d'en ſouhaiter un plus grand, pour un témoignage aſſuré.

3°. Qu'on n'ait nulement ſujet de ſoupçoner intérêt ni paſſion dans leur témoignage.

4°. Que ce témoignage ne ſoit pas contredit même par ceux qui auroient intérêt de le faire.

144. *Etant réunies elles ſont régles de vérité.*

Peutêtre que quelqu'une de ces conditions, & ſur tout la derniére n'eſt pas néceſſaire, & quand elle manqueroit, l'autorité des hommes n'en ſeroit pas moins régle de vérité ; mais quand les quatre ſe trouvent réunies, je dis que c'eſt une régle de vérité certaine, qu'aucun homme ſenſé ne ſupportera n'en diſconviendra jamais & n'en peut diſconvenir.

La preuve ſe tire de ce que j'ai établi : ſavoir que dans ces circonſtances ſi l'on veut être de bonne foi, on trouvera qu'il eſt impoſſible de ne pas juger que la choſe eſt vraie ; c'eſt pourquoi, dit Mr Loke, nous la recevons auſſi aiſément, & nous y adhérons auſſi fermement que ſi c'étoit une connoiſſance certaine : deſorte qu'en conſéquence nous raiſonons & nous agiſſons avec auſſi peu de doute, que ſi c'étoit une parfaite démonſtration.

145. *Mr Loke n'apéle que* probabilité *cette* ſorte de vérité.

Au reſte je ſuis ſurpris que Monſieur Loke ne donne à cette régle de nos jugemens que le nom de *probabilité :* il parle ainſi : *le plus haut degré de probabilité eſt lorſque le conſentement général de tous les hommes dans tous les ſiécles, autant qu'il peut être connu, concourt avec l'expérience conſtante à confirmer la vérité d'un fait particulier ateſté par des témoins ſincéres.* Je ſuis, dis-je, ſurpris que Mr Loke ne donne à tout cela que le nom de *probabilité ;* ce n'eſt pas que je prétende m'aréter jamais à diſputer du mot. Mr Loke a pu reſtraindre celui de *certitude* aux connoiſſances qui nous viénent uniquement par une voie d'xpérience perſonéle ; mais il faut avouer auſſi

qu'il n'auroit rien perdu de la juſteſſe de ſes penſées & de ſes expreſſions, pour ſuivre en cette ocaſion l'uſage le plus univerſélement reçu; du moins auroit-il du indiquer pourquoi il s'en écartoit ſans qu'il en paroiſſe aucune raiſon.

En éfet quand il dit que nous adhérons à cette probabilité *auſſi fermement qu'à une conoiſſance certaine*, ce n'eſt donc pas ſelon lui *une conoiſſance certaine*; mais ſi elle ne l'eſt pas, comment avance-t-il, qu'*elle exclut le doute auſſi-bien qu'une parfaite démonſtration*: une conoiſſance qui exclut le *doute* autant qu'une démonſtration, peut-elle n'être pas certaine & évidente?

146. *Il ne ſemble pas parler ici conſéquament.*

Au reſte métant à part cette eſpéce de contradiction, ſi c'étoit au fond que Mr Loke refuſât d'admétre pour régle infaillible de vérité, ce qu'il a apelé ſimplement *probabilité*, & ce que dans la ſuite il veut bien apeler *aſſurance*, je lui demanderois volontiers pourquoi il admet pour certitude le témoignage des yeux & non pas le témoignage unanime de tous les hommes? N'eſt-ce pas également la nature qui de coté & d'autre nous impoſe

la néceſſité de conſentir à ces témoignages, & qui perſuade que ni l'un ni l'autre ne ſauroit nous tromper ?

Auſſi n'y a-t-il qui que ce ſoit un peu verſé dans l'hiſtoire, qui ne ſe trouve du moins auſſi certain qu'il a éxiſté une ville apelée Cartage, qu'il eſt certain de ce qu'il a vu de ſes yeux: enſorte qu'il eſt auſſi impoſſible de juger que tous les Auteurs ſe ſont trompez dans ce point de fait, qu'il eſt impoſſible de juger que mes yeux me trompent quand j'aporte tous les ſoins imaginables à en rectifier l'uſage.

D'ailleurs Mr Loke avoue qu'il eſt impoſſible de juger que tous les caractéres d'une Imprimerie ſe ſoient arangez par hazard d'une maniére ſi heureuſe, qu'ils aient dreſſé un Poëme auſſi beau que l'Enéide de Virgile : or il ne m'eſt pas moins impoſſible de juger que tous les hommes ſe ſoient trompez ou ſoient convenus de me tromper, pour me faire croire qu'il y a eu une ville de Cartage. Il eſt donc certain qu'en ce cas-là, je ne ſuis nullement libre pour faire un jugement contraire à ce témoignage unanime des hommes : il me paroît évident que *l'autorité* priſe de la ſorte, n'eſt pas une

ſimple *probabilité*, mais une véritabl
certitude.

147. *Cette certitude fait une impreſſion auſſi néceſſaire moins vive.*

J'avoue néanmoins au même tem
que ce dernier genre de certitude qu
entraîne mon jugement avec autan
de réalité que les précedentes, m'em
porte avec moins de rapidité & de vi
vacité. Je ne ſuis pas plus certain qu
j'ai préſentement un papier devant le
yeux, que je ſuis certain qu'il y a un
ville de Conſtantinople, & qu'il y
eu une ville de Cartage, mais la pre
miére certitude fait encore ſur mc
une impreſſion plus ſenſible que la ſe
conde, & c'eſt ici que ſe vérifie dan
un ſens très-raiſonable, la maxim
dont nous avons parlé ailleurs : *qu'o
croit encore plus ce qu'on voit que c
qu'on entend*; c'eſt-à-dire qu'on y ad
hére, ſinon avec plus de vérité a
moins avec plus de ſenſibilité.

148. *Suprême degré de la certitude morale.*

Les témoignages d'autorité humai
ne univerſéle, font le plus haut degr
du genre de certitude, qu'on apél
comunément *certitude morale.*

149. *Pourquoi on apéle* morale *cette certitude.*

Ce nom mérite une atention parti
culiére, nous donant à entendre qu
cette eſpéce de certitude a un rapor
particulier avec les mœurs & la con
duite des hommes, dans la ſociet

qu'ils entretiénent naturélement entre eux. En éfet telle eſt la ſorte de certitude qui les conduit dans leurs deſſeins, leurs vues, leurs entrepriſes & toutes leurs démarches ; de maniére que celui qui agiroit contre cette eſpéce de certitude, paſſeroit pour être auſſi extravagant & le ſeroit autant éfectivement que s'il étoit une certitude métaphiſique ou géométrique.

D'ailleurs la certitude morale ſemble avoir des degrez ; & elle fait ſur nous moins d'impreſſion à meſure que les conditions dont j'ai parlé s'y rencontrent en moindre nombre & en moindre degré.

Ainſi ſupoſé qu'elle tombe ſur un fait hiſtorique, ceux-même à l'égard de qui il eſt avéré, ſont moins emportez par ſa vérité, quand ils le voient contredit par quelques-uns ; car encore qu'on voie qu'ils ſe trompent en ce point, leur jugement laiſſe toujours une ſorte de ſoupçon qu'ils voient peutêtre ſur l'article dont il s'agit, quelque choſe que nous ne voyons pas nous-mêmes. 150. *Dégré de certitude morale.*

Mais d'un autre coté il faut avouer auſſi que la certitude morale ne laiſſe pas de ſubſiſter avec ces légéres om- 151. *Elle ſubſiſte malgré de vains ſoupçons.*

bres de ſoupçon que produit la foi-bleſſe de notre imagination & qui ſe diſſipent bientôt par une atention plus grande. Ainſi ceux qui ont examiné à fond la vérité de certains faits hiſtoriques, ne laiſſent pas d'en demeurer perſuadez; bien qu'ils les voient contredits par des auteurs & des perſones que l'intérêt ou la paſſion font parler & penſer autrement que les autres.

152. *Les trois principales conditions ſuſiſent.*

Il ſemble donc comme je l'ai inſinué que la certitude morale (au moins quand elle n'eſt pas dans ſon plus haut degré) n'éxige que les deux ou les trois premiéres conditions dont j'ai parlé, ſavoir 1°. que l'autorité & le témoignage des hommes tombe ſur des faits dont la conoiſſance ſoit parfaitement à la portée de ceux qui les raportent, & qu'ils n'aient pu s'y méprendre. 2°. Qu'ils ſoient en grand nombre & de caractéres & de diſpoſitions ſi diférentes qu'on n'y puiſſe ſoupçoner de colluſion.

3°. Que leur témoignage ne puiſſe paroître animé par aucune paſſion ni aucun intérêt.

## CHAPITRE XX.

### *Appendice sur la mémoire : si elle est régle de vérité.*

IL resteroit à parler ici d'une régle de vérité qui semble à quelques-uns la même que celles dont nous avons parlé, & qui cependant en pouroit être regardée comme diférente : Elle consiste dans la simple mémoire des véritez, & non dans l'impression actuéle qu'elles font sur nous ; ce qui regarde autant les véritez *Logiques & de conséquence*, que les *véritez réeles & de principe*. On demande par éxemple, si après avoir conu par voie de raisonement, toutes les conséquences d'un principe, si j'en suis aussi assuré lorsque dans la suite je me souviens simplement de l'assurance que je m'en suis donée par le raisonement, que lorsqu'il étoit présent à mon esprit & qu'il me convainquoit actuélement. De même encore, on demande si je suis aussi assuré d'une chose que je me souviens d'avoir vue, que quand je la voyois actuélement.

153. *La mém re de cert nes vérit*

154. *Son impreſſion eſt bien vive.* Si l'on regarde le degré de vivacité d'impreſſion dans la certitude, tout le monde conviendra qu'il eſt plus grand d'un coté que de l'autre; la conviction étant tout autrement ſenſible quand je vois que quand je me ſouviens ſeulement d'avoir vu.

D'ailleurs ne peut-il pas ariver que je croie me ſouvenir, ſans me ſouvenir en éfet. Cependant ſi c'eſt un ſouvenir très-diſtinct & très-formel, il ſuplée à la préſence actuéle de l'objet, & l'on ne peut s'y méprendre; mais pour peu que le ſouvenir s'obſcurciſſe comme il arive preſque à tout le monde ou plutôt ou plus tard, quoique d'une maniére ſouvent imperceptible: il faut être en garde contre la conviction qui ſe tire du ſouvenir. Au reſte l'expérience perſonéle & la réflexion qu'on y fera, doivent régler le plus & le moins qu'il faut acorder à la certitude de la mémoire. Ceci peut nous faire naître une réflexion importante.

155. *Souvenir a convi- on qu'on le.* On trouve des gens atachez à certaines opinions; & parce qu'ils ne peuvent actuélement en rendre raiſon, on les regarde comme des eſprits mal faits & entêtez, ce qui n'eſt pas toujours: mais ſeulement ne ſe ſouvenant plus

des raiſons de leur opinion, ils ſe ſouviénent clairement qu'ils les ont penétrées, & qu'ils en ont été pleinement convaincus. Quelquefois auſſi ce pouroit être un prétexte d'opiniâtreté, pour ſe perſuader à eux-mêmes qu'on ne peut rien ajouter ni opoſer aux raiſons dont ils croient avoir ſenti tout le poids : c'eſt pourquoi lorſque les choſes en méritent la peine, il ne faut guére, en matiére de preuves & de raiſonement, s'en fier au ſimple ſouvenir d'en avoir été convaincu : mais il faut ſe les rapeler actuélement, & s'en défier d'autant plus qu'on auroit plus de peine à les retrouver, parce que rien ne demeure davantage dans l'eſprit & n'y plus revient aiſément qu'une bonne raiſon, ſur tout dans le beſoin, je ſais que la maxime n'eſt pas ſi générale qu'elle n'ait ſes exceptions, mais elles ſont en trop petit nombre pour diſpenſer, comunément parlant, de ſuivre dans la pratique la régle que nous marquons.

## CHAPITRE XXI.

*Des régles de vraiſemblance qui ſupléent aux premiéres véritez dans la conduite ordinaire de la vie.*

156. *La vraiſemblance ſuplée à la vérité.*

LA vérité eſt quelque choſe de ſi important pour l'homme, qu'il doit toujours chercher des moyens ſurs pour y ariver; & quand il ne le peut, il doit s'en dédomager en s'atachant à ce qui en aproche le plus. Or ce qui en aproche le plus, eſt ce qu'on apéle la *vraiſemblance.*

157. *Elle n'aproche du vrai que par certains endroits.*

Il ſe préſente d'abord une obſervation à faire; c'eſt qu'une choſe, ou plutôt une opinion, n'aproche du vrai que par certains endroits; car aprocher du *vrai*, c'eſt reſſembler au vrai; c'eſt-à-dire être propre à former ou à rapeler dans l'eſprit l'idée du vrai. Or ſi une opinion par tous les endroits par leſquels on la peut conſidérer, formoit également des idées du *vrai*, il n'y paroitroit rien que de vrai; & on ne pouroit juger la choſe que vraie, & par là ce ſeroit éfectivement le *vrai* ou la vérité même.

158. *Elle eſt auſſi par quelques endroits ſemblable au faux.*

D'ailleurs comme ce qui n'eſt pas vrai eſt faux, & que ce qui ne reſſemble pas au vrai reſſemble au faux, il ſe trouve en tout ce qui s'apéle ſimplement *vraiſemblable*, quelques endroits qui reſſemblent au faux ; ainſi ce ſeroit ſe tromper dans les termes, que de dire d'une opinion qu'elle eſt vraiſemblable préciſément, parce qu'elle ſe trouve avoir divers endroits qui reſſemblent au vrai. L'opinion aïant d'autres endroits qui reſſemblent au faux, on doit faire la balance de ces endroits opoſez, pour reconoître leſquels l'emportent les uns ſur les autres, afin d'atribuer à une opinion la qualité de vraiſemblable : ſans quoi au même temps, elle ſeroit vraiſemblable, & ne ſeroit pas vrai ſemblable, ce qui ſeroit uniquement diſputer ou badiner ſur un mot.

159. *Ce qui reſſemble au vrai & au faux également n'eſt point vraiſemblable.*

En éfet quelle raiſon y auroit-il de dire je veux apeler *ſemblable* au *vrai*, ce qui reſſemble autant au faux qu'au vrai ? Si l'on nous demandoit à quelle couleur reſſemble une étofe tachetée également de blanc & de noir, répondrions-nous qu'elle reſſemble au blanc, parce qu'il s'y trouve du blanc? on nous demanderoit en même temps

pourquoi ne pas dire auſſi qu'elle reſſemble au noir puiſqu'elle tient autant de l'un que de l'autre ? A plus forte raiſon ne pouroit-on pas dire que la couleur de cette étofe reſſemble au blanc, s'il s'y trouvoit plus de noir que de blanc ; au contraire ſi le blanc y dominoit beaucoup plus que le noir enſorte qu'elle rapelât tant d'idée du blanc, que le noir en comparaiſon ne fît qu'une impreſſion peu ſenſible, on diroit que cette couleur aproche du blanc & reſſemble à du blanc ; elle le pouroit même en aprocher ſi fort qu'on pouroit la confondre avec du blanc & lui en doner le nom, ſurtout dans les ocaſions où il ne s'agiroit pas de diſtinguer ſi préciſément la couleur blanche d'avec ce qui en aproche fort.

160. *On n'y regarde pas ſi près dans l'uſage ordinaire.*

Il arive néanmoins que dans les ocaſions où l'on ne parle point avec une ſi grande éxactitude, dès qu'il paroît un peu plus d'endroits vrais que de faux, on apéle la choſe vraiſemblable ; mais pour être abſolument vraiſemblable, il faut qu'il ſe trouve manifeſtement & ſenſiblement beaucoup plus d'endroits vrais que de faux, ſans quoi la reſſemblance demeure indéter-

minée : n'aprochant pas plus du vrai que du faux. Ce que je dis de la vraiſemblance s'entend auſſi de la *probabilité*, puiſque la probabilité ne tombe que ſur ce que l'eſprit aprouve, à cauſe de ſa reſſemblance, ſe portant du coté où ſont les plus grandes aparences de vérité, plutot que du coté contraire ; ſupoſé qu'il veuille ſe déterminer.

161. *L'eſprit peut ſuſpendre ſon jugement dans le vraiſemblable ; mais non pas juger contre.*

Je dis ſupoſé qu'il veuille ſe déterminer ; car l'eſprit ne ſe portant néceſſairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit pas dans tout ſon jour, il peut ſuſpendre ſa détermination ; mais ſupoſé qu'il ne la ſuſpende pas, il ne ſauroit pencher que du coté de la plus grande aparence de vrai.

162. *ſi on peut juger en faveur du moins vraiſemblable.*

Il ſe préſente deux dificultez à éclaircir à ce ſujet : la premiére eſt de ſavoir ſi l'eſprit ne pouroit pas ſe déterminer pour une opinion moins vraiſemblable, en ne la regardant que par les endroits qui aprocheroient du vrai : quoiqu'elle en eût beaucoup davantage qui aprocheroient du faux, auſquels l'eſprit ne feroit point actuélement d'atention : c'eſt là pour ainſi dire le mobile ſur quoi roule la fameuſe queſtion de l'*opinion probable* dont

tout le monde parle & que peu de gens entendent bien.

Je répons que l'eſprit pouroit alors ſe déterminer pour les endroits qui aprochent du vrai dans cette opinion, mais non pas pour cette opinion même : car ſi l'on ne veut pas abuſer des termes, une opinion *moins vraiſemblable* eſt celle qui préſente à l'eſprit beaucoup plus d'aparence de faux, que d'aparence de vrai. Si donc quand on ſe détermine, on n'a pas préſentes à l'eſprit les aparences du faux qui ſont dans cette opinion, ce n'eſt pas pour cette opinion même qu'on ſe détermine, mais ſeulement pour les aparences du vrai qu'on y découvre, & qui ſeules ne ſont pas cette opinion ; puiſque dans la ſupoſition, cette opinion étant moins vraiſemblable, elle réſulte & d'une plus grande aparence de faux, & d'une moindre aparence de vrai.

Ainſi demander *ſi l'on peut ſe déterminer pour une opinion moins vraiſemblable, en ne la regardant que par les endroits qui aprocheroient du vrai* ; c'eſt demander ſi l'on peut ſe déterminer pour une opinion *moins vraiſemblable*, en tant qu'elle n'eſt plus une

opinion *moins vraiſemblable* : ce qui eſt une ſorte de verbiage.

163. *Si dans une opinion il peut ſe trouver des endroits ni vrais, ni faux.*

On peut demander avec plus de raiſon, ſi dans une opinion, il ne pouroit pas y avoir des endroits mitoyens entre le vrai & le faux, qui ſeroient des endroits où l'eſprit ne ſauroit que penſer; & c'eſt de quoi je pourois ne pas diſconvenir. Ainſi dans l'opinion de quelques-uns, qu'il y a des habitans dans la lune; je trouve quelque lueur de vrai à dire que la matiére étant ſupoſée de même nature, ſi elle peut entretenir des habitans dans un des globes de l'Univers, elle en peut nourir dans un autre. Je vois au contraire quelque aparence de faux à dire que parce qu'elle a des habitans dans un de ſes globes, il s'enſuive qu'elle en ait dans tous les autres; mais de ſavoir s'il a été convenable à la magnificence de Dieu, de placer des habitans dans tous les globes de l'Univers, c'eſt ce que je ne ſaurois juger ni vrai ni faux, parce que c'eſt un point où l'eſprit ſe perd comme dans un objet au deſſus de ſa portée. Je parle ici de ce qui ſe paſſe naturélement dans mon eſprit, & non pas de ce que la Religion peut m'enſeigner.

164. *Ce qui ne paroît ni vrai, ni faux ne doit point faire d'impreſſion*

Or dans les hipothêſes pareilles à celle que je viens de faire, où il paroît à l'eſprit du vrai & du faux avec quelque choſe de mitoyen, comment faut-il s'y prendre pour diſcerner le *vraiſemblable ?* c'eſt de regarder ce qui eſt mitoyen entre la vérité & la fauſſeté, comme s'il n'étoit rien du tout; puiſqu'en éfet il eſt incapable de faire nulle impreſſion ſur un eſprit raiſonable : d'ailleurs on doit balancer comme j'ai dit d'abord, ce qui paroît de vrai avec ce qui paroît de faux; en ſorte que ſi l'un des deux n'emporte pas manifeſtement la balance, on ne tienne jamais une opinion pour *vraiſemblable,* quand elle ne porte pas ſenſiblement plutôt le caractére de vrai que le caractére de faux.

165. *Le mot* vraiſemblable *eſt équivoque dans ſon uſage.*

Au reſte, puiſque l'uſage dans les ocaſions mêmes où il ſe trouve de côté & d'autre des raiſons de juger, autoriſe le mot de *vraiſemblable*, nous, conſentirons à le voir employer, pourvu qu'on ſe ſouvienne que le *vraiſemblable* en ce ſens-là, reſſemble autant au menſonge qu'à la vérité. Après tout, lorſqu'une opinion ſe trouve revêtue dans un degré à peu près égal d'aparences de vrai & de faux, j'aimerois mieux

l'apeler par cet endroit *douteuſe* que *vraiſemblable* ou *probable* : mais le langage ordinaire ne ſe réformera pas ſur ma réflexion, ni ſur les préciſions de la Métaphiſique.

## CHAPITRE XXII.

### *Des degrez & des eſpéces diférentes du* vraiſemblable.

LE plus haut degré de vraiſemblable, eſt celui qui aproche de la certitude Phiſique; laquelle peut ſubſiſter peutêtre elle-même avec quelque ſoupçon ou poſſibilité de faux; par exemple, Je ſuis phiſiquement certain que mes yeux ſont actuélement frapez de la blancheur de ce papier, mais cette certitude ſupoſe que les choſes demeurent dans un ordre naturel, & qu'à cet égard il ne ſe faſſe point actuélement de miracle, la vraiſemblance augmente pour ainſi dire & s'aproche du vrai par autant de degrez, que les circonſtances ſuivantes s'y rencontrent en plus grand nombre, & d'une maniére plus expreſſe.

166. *Tout vraiſemblable ſubſiſte avec quelque poſſibilité de faux.*

167. *Circonſtances qui augmentent la vraiſemblance.*

1°. Quand ce que nous jugeons vrai-

ſemblable, s'acorde avec des vérite évidentes.

2°. Quand aïant douté d'une opi nion nous venons à nous y confirmer à meſure que nous y faiſons plus d réfléxion, & que nous l'éxaminons d plus près.

3°. Quand des expériences que nou ne ſavions pas auparavant, ſurviénen à celles qui avoient été le fondemen de notre opinion.

4°. Quand nous jugeons en conſé quence d'un plus grand uſage de choſes que nous éxaminons.

5°. Quand les jugemens que nou avons porté ſur des choſes de même nature ſe ſont vérifiées dans la ſuite. Tels ſont à peu près les divers degrès du vraiſemblable, qui ſelon leur étendue ou leur nombre plus conſidérable rendent notre opinion plus ſemblable à la vérité; en ſorte que ſi toutes ces circonſtances ſe rencontroient dans toute leur étendue, alors comme l'opinion ſeroit parfaitement ſemblable à la vérité, ſans qu'on y rencontrât nul endroit diſſemblable, elle paſſeroit non ſeulement pour vraiſemblable, mais pour vraie; ou même elle le ſeroit en éfet; comme une étoſe qui par tous les endroits

endroits reſſembleroit à du blanc, non ſeulement ſeroit ſemblable à du blanc, mais encore ſeroit dite abſolument blanche.

168. *Les hommes ſe préſument dire la vérité.*

Ce que nous venons de dire de la vraiſemblance en général, s'aplique comme de ſoi-même à la vraiſemblance qui ſe tire de l'autorité & du témoignage des hommes : car bien que les hommes en général puiſſent mentir, & que même nous aïons l'expérience qu'ils mentent ſouvent ; néanmoins la nature ayant inſpiré à tous les hommes l'amour du vrai, la préſomption eſt que celui qui nous parle ſuit cette inclination, lorſque nous n'avons aucune raiſon de juger, ou de ſoupçonner qu'il ne dit pas vrai.

169. *Raiſon de juger quand ils ne la diſent pas.*

Les raiſons que nous en pourions avoir, ſe tirent ou de ſa perſonne, ou des choſes qu'il nous dit; de ſa perſonne, par raport ou à ſon eſprit ou à ſa volonté.

170. *Par raport à leur eſprit*

1°. Par raport à ſon eſprit, s'il eſt peu capable de bien juger de ce qu'il raporte. 2°. Si d'autres fois & aſſez ſouvent, il s'y eſt mépris ; 3°. s'il eſt d'une imagination ombrageuſe ou échaufée : caractére très-comun même parmi des gens d'eſprit, qui prénent

aiſément l'ombre ou l'aparence des choſes pour les choſes mêmes ; & le phantôme qu'ils ſe forment, pour la vérité qu'ils croient diſcerner.

171. *Par raport leur volonté.* Par raport à la volonté 1°. ſi c'eſt un homme qui ſe ſoit fait une habitude de parler autrement qu'il ne penſe, ne fut-ce que dans les choſes les plus legéres ; car quand l'habitude eſt formée, elle détermine dans la ſuite ordinaire de la vie, à l'égard des plus grands objets comme à l'égard des moindres ; d'ailleurs quand l'habitude ne ſeroit pas formée ; ſi l'on a éprouvé diverſes fois qu'il échape à quelqu'un de ne pas dire éxactement la vérité, on doit être plus réſervé à le croire. Si l'on aperçoit, ou ſi l'on ſonpçonne raiſonablement dans lui, qu'il a quelque intérêt à diſſimuler, & qu'il croit y pouvoir réuſſir ?

172. *r raport choſes t ils par-* A l'égard des choſes qu'il dit, 1. ſi elles ne ſe ſuivent & ne s'acordent pas bien, 2. ſi elles conviénent mal avec ce qui nous a été dit par d'autres perſones auſſi dignes de foi. 3. Si elles ſont par elles-mêmes dificiles à croire : ou en des ſujets où il ait pu aiſément ſe méprendre.

Les circonſtances contraires, ſont

celles qui rendent vraiſemblable ce qui nous eſt raporté : ſavoir 1°. quand nous conoiſſons celui qui nous parle, pour être d'un eſprit juſte & droit, d'une imagination réglée & plauſible, d'une ſincerité éxacte & conſtante. 2°. Lorſque d'ailleurs les circonſtances des choſes qu'il dit ne ſe démentent point entre elles, mais s'acordent avec des faits ou des principes dont nous ne pouvons douter, ainſi à meſure que ces circonſtances augmenteront, & qu'elles ſeront raportées par un plus grand nombre de perſones, le vraiſemblable augmentera auſſi à proportion. Il poura même de la ſorte parvenir à un ſi haut degré, qu'il ſera impoſſible de ſuſpendre notre jugement, à la vue de tant de circonſtances qui reſſemblent au vrai. 173. *Circonſtances où ils doivent être crus.*

## CHAPITRE XXIII.

*Eclairciſſement d'une dificulté particuliére ſur la vraiſemblance, au ſujet des témoignages tranſmis d'une perſone à l'autre.*

174. *Si le nombre des perſones qui parlent ſucceſſivement augmentent l'autorité.*

ON propoſe une dificulté touchant ce que je viens de dire, que la vaiſemblance augmente à proportion du nombre des perſones qui rendent le témoignage ſur lequel elle eſt fondée. La dificulté tombe ſur le nombre des témoignages rendus par des perſones, qui ne parlent que ſur l'autorité les uns des autres; en ſorte qu'il n'y ait eu que les premiers, qui aïent rendu témoignage, ſur la conoiſſance qu'ils avoient d'un fait perſonélement & par eux-mêmes ſans l'intervention d'aucune autre autorité.

175. *Mr. Loke croit que l'autorité en eſt moindre.*

Dans cette ſupoſition, on demande ſi tous les témoignages qui ont été rendus uniquement d'après le premier témoignage étant réunis enſemble, s'ils forment une autorité plus grande que ne faiſoit uniquement le premier. Quelques-uns prétendent que

non : & même Mr. Loke juge que l'autorité en eſt manifeſtement moins grande. Il aporte pour preuve, que plus une vérité s'éloigne de ſa ſource, plus elle s'afoiblit ; *de maniére qu'un témoignage à moins de force, à meſure qu'il eſt plus éloigné de la vérité originale. Un homme digne de foi*, dit-il, *venant à témoigner qu'une choſe lui eſt connue eſt une bonne preuve ; mais ſi un autre également croyable le raporte, ſur le témoignage du premier, le témoignage eſt plus foible.* Si un troiſiéme le dit ſur le raport du ſecond le témoignage eſt encore plus foible, & ainſi du reſte : de ſorte que venant au centiéme, le témoignage ſe trouvera comme dénué de force ; ſur quoi cet auteur blame une pratique ordinaire parmi certaines gens, chez qui les opinions aquiérent *de nouvelles forces en vieilliſſant* : c'eſt ſur ce fondement ajoute-t-il que des propoſitions *évidemment fauſſes, ou aſſez incertaines dans leur comencement, viénent à être regardées comme des véritez autentiques par une probabilité priſe à rebours.*

Chacun des points qu'avance un auteur ſi ingénieux, à l'égard d'une difficulté ſi intéreſſante, me paroît

mériter une discussion particulière.

176. *Une opinion fausse ou incertaine ne l'est pas moins pour vieillir.*

Il est certain d'abord qu'une opinion fausse ou incertaine, n'en devient pas moins fausse ou moins incertaine pour vieillir; & que la pratique de la juger certaine précisément parce qu'elle est ancienne & fort répandue, est digne de mépris. Car enfin le temps ne prescrit jamais contre la vérité. D'ailleurs cette pratique paroît entiérement hors de la question dont il s'agit & n'est plus dans les termes de l'hipotêse énoncée par Mr. Loke.

177. *Ce n'est pas le point dont il s'agit ici.*

En éfet, il parle dans sa supositiom du témoignage d'une vérité qui aura passé jusqu'à nous par divers témoins, qui se sont succedez, mais en supoſant chacun d'eux également croyables & dignes de foi; or dans cette supositiom (pourvu qu'on y demeure précisément) il me paroît que le témoignage ne doit pas s'afoiblir, pour avoir passé par divers témoins, fussent-ils au nombre de cent. Afin de voir la chose dans son jour, métons-la dans l'éxemple d'un fait historique.

178. *La question sur un fait vrai qui passe par des*

Je supose qu'un Auteur digne de foi, a écrit d'abord qu'un Monarque nommé Cirus avoit conquis un grand Empire dans l'Asie, & qu'il a regné

ſur les Perſes ; ſi un ſecond Auteur également digne de foi, nous témoigne ce fait d'après le premier écrivain; puis un troiſiéme d'après le ſecond, & ainſi des autres juſqu'au centiéme, en ſorte que chacun des cent ſoit également digne de foi ; je dis que dans cette ſupoſition, le centiéme témoignage pour être éloigné de la vérité originale n'en ſera point afoibli. En éfet la raiſon que j'ai d'ajouter foi au premier témoignage, & qui par là fonde un degré de vraiſemblance, eſt la même qui fonde un égal degré de vraiſemblance au centiéme témoignage, puiſque ſelon la ſupoſition, je trouve également par tout des témoins dignes de foi, qui de main en main, ou ſi l'on veut de bouche en bouche ont fait paſſer juſqu'à moi la même vérité, ſans que j'aperçoive, ou que j'aie ſujet de ſoupçoner qu'elle ait été altérée. Auſſi ne paroît-il pas que nous ſoyons moins aſſurez aujourd'hui que Cirus a regné ſur les Perſes qu'on l'étoit il y a cent ans ; & on ne l'étoit pas moins il y a cent ans, qu'il y a deux cens ans, ni moins il y a deux cens ans que mille ans auparavant, ni moins il y a mille ans qu'environ cent

*témoins dignes de foi.*

179. *Nous ne ſomes pas moins aſſurez aujourd'hui du regne de Cirus qu'on l'étoit il y a mille ans.*

ans après la mort de Cirus.

Il paroît donc que Mr. Loke ſe méprend en jugeant que la vraiſemblance s'afoiblit, après une ſuite de témoins, *dont l'autorité eſt également digne de foi.* Ce qui eſt vrai c'eſt que la ſupoſition ne ſe trouve gueres éxactement conforme à la réalité, par raport aux faits qui ne ſont ni publics ni intéreſſans. Car le moyen que tant de témoins, ſe trouvent également *dignes de foi*, c'eſt-à-dire, également ſincéres, judicieux, éxacts à raporter fidélement & préciſément ce qu'ils ont vu ou entendu; ſans y ajouter ou diminuer les moindres circonſtances; ſoit dans le ſens des choſes, ſoit dans les expreſſions, qui d'une bouche à l'autre altérent imperceptiblement le ſens.

180. *Il faut diſtinguer diverſes voies d'autorité par tradition.*

Au reſte il faut faire une grande diſtinction, entre les diférentes vérirez transmiſes par une longue ſuite de témoignages ſucceſſifs; & par la voie qu'on apéle comunément *voie de tradition.*

181. *Quelques-unes ſont ſujétes à méprife.*

Si elles ſe trouvent chargées d'un grand nombre de motifs ou de circonſtances particuliéres, qui peuvent aiſément échaper à l'eſprit, à la mémoire des hommes, & à l'inéxactitude

du

du langage humain ; ſi elles ſont de nature à pouvoir être altérées, ſoit par des endroits qu'on ne ſauroit vérifier, ou par l'intérêt que l'on pouroit avoir de les déguiſer, alors la voie de tradition peut ou doit n'être pas facilement admiſe.

Mais s'il ne ſe rencontre rien, qui la puiſſe rendre ſuſpecte, il ne paroît pas raiſonable de juger que la conoiſſance d'une vérité eſt afoiblie, ſous prétexte que la tradition en dure depuis long-tems ; lorſque tous ceux qui dans la ſuite de cette tradition lui ont rendu témoignage, ſont *tous également dignes de foi.*

Au contraire plus une tradition de la ſorte eſt longue & anciéne, plus elle eſt croyable & autoriſée ; non pas que les témoignages qui lui ſont rendus après une longue ſuite d'anées, aient au fond plus de force que les premiers témoignages qui ont comencé la tradition ; mais parceque ayant paſſé par beaucoup d'eſprits, ſi ce ſont des eſprits clairvoyans, judicieux, habiles, & ſur tout qui aient eu un puiſſant intérêt dans tous les tems, à éxaminer & à vérifier le premier témoignage qui a comencé la tradition ;

181. *En quel l'ancié d'une nion la plus ble.*

il eſt évident que ce premier témoignage en devient moins ſuſpect & plus aſſuré. En éfet on pouroit imaginer qu'on y auroit d'abord ajouté foi ſur des préjugés & des intérêts, qui ne ſauroient demeurer les mêmes dans tous les eſprits & dans tous les tems ; & par conſéquent la fuite des tems & des témoignages nous rend le premier témoignage moins ſuſpect & & moins incertain ; & pour mieux dire plus ſolide & plus irréprochable. Ainſi, bien loin qu'il ſoit vrai généralement que plus une vérité s'éloigne de ſa ſource, plus elle s'afoiblit ; il eſt au contraire des opinions, qui aquiérent de nouvelles forces en vieilliſſant ; ſans quoi il s'enſuivroit en particulier une choſe bizare : ſavoir, qu'un titre autentique vérifié par un grand nombre d'Arêts ou de témoignages, portez en conſéquence les uns des autres dans tous les tems, en deviendroit plus douteux : & ce qui ſe trouve ainſi de plus reſpectable & de plus autoriſé dans la ſocieté civile, ſe trouveroit le plus mépriſable & le moins verifié.

## CHAPITRE XXIV.

### *De l'usage du vraisemblable.*

184. *L'usage du vraisemblable n'est pas une science de spéculation.*

QUoique cet article semble regarder des pratiques qui ne conviénent point à une sience de spéculation, il ne sera pas néanmoins mal à propos de nous y aréter un moment; l'autant plus que considérant le vraisemblable dans son usage, nous en découvrirons mieux la nature; & comme la spéculation sert ordinairement le principe à la pratique, la pratique servira ici d'interpréte à la spéculation.

185. *Il doit supléer dans la conduite pour le vrai.*

L'usage le plus naturel & le plus général du vraisemblable est de supléer pour le *vrai*; en sorte que là ou notre esprit ne sauroit ateindre le vrai, il ateigne du moins le vraisemblable, pour s'y reposer, comme dans la situation la plus voisine de celle du vrai où il tend par sa pente naturéle. Mais le vraisemblable doit faire sur nous diverses impressions, selon les sujets & les ocasions où ils se rencontrent,

186. *Il n'y faut conſentir qu'avec réſerve.*

1o. A l'égard des choſes de pure ſpéculation, il eſt bon d'être réſervé à n'y doner un conſentement libre, qu'après une grande atention ; car bien que le vrai nous emporte néceſſairement, & que l'aparence du vrai conſidérée préciſément en général produiſe à proportion le même éfet ; cependant l'aparence du vrai dans le vraiſemblable, ſubſiſte toujours avec une aparence de faux, qui atire aſſez l'eſprit pour ſuſpendre notre jugement, juſqu'à ce que la volonté le détermine.

187. *On doit ſouvent ſuſpendre ſon jugement, à l'égard du vraiſemblable dans la ſpéculation.*

Je dis le *ſuſpendre*, car elle n'a pas la faculté de déterminer l'eſprit à ce qui paroît le moins vrai. Sur quoi je dis que dans les choſes de pure ſpéculation ; c'eſt très-bien fait de ne permétre à la volonté de déterminer l'entendement que lorſque les degrez de vraiſemblable, ſont ſi conſidérables qu'ils faſſent preſque diſparoître les aparences de faux & le danger de ſe tromper.

188. *Sur tout, dans les choſes de ſpéculation.*

En éfet dans les choſes de pure ſpéculation, il ne ſe rencontre nul inconvénient à ne pas porter ſon jugement : & le danger de ſe tromper qui acompagne toujours un jugement vraiſemblable, bien que dans un de-

gré moindre que la confiance de ne ſe tromper pas, ſemble une raiſon ſufiſante pour nous diſpenſer de juger. Car pourquoi juger, lorſque d'un coté il ne ſe trouve nul inconvénient à s'en diſpenſer, & que d'un autre coté, en jugeant on s'expoſe à doner dans le faux; & à quoi bon courir ce hazard quand il n'eſt ni néceſſaire ni utile?

Il faudroit donc s'abſtenir de juger ſur la plupart de nos conoiſſances, dira quelqu'un; & c'eſt le caractére d'un ſtupide: tout au contraire, c'eſt le caractére d'un homme ſenſé, & d'un véritable Philoſophe de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne ſe trouve nulle raiſon d'en uſer autrement. Or il ne s'en trouve aucune de juger dans les choſes de pure ſpéculation, quand elles ne ſont que vraiſemblables. Contentez-vous donc de juger alors ſur ce qui ſera évident; ſavoir que telle opinion eſt vraiſemblable; & peut-être la plus vraiſemblable; mais ne jugez pas abſolument pour cela que l'opinion la plus vraiſemblable eſt vraie: car cette pratique fomenteroit un penchant de la volonté, qui n'eſt déja que trop grand;

*S'abſ de jug marque vent un prit jud cieux.*

qui eſt de porter l'eſprit à juger vrai, ce qu'il plaît à la volonté qu'il le ſoit.

190. *Diférence entre juger vraie, la vraiſemblance d'une choſe, & juger la choſe vraie.*

Quelques-uns ne verront peut-être pas d'abord la diférence qui ſe trouve entre juger véritablement qu'une choſe eſt vraiſemblable, & juger que cette choſe vraiſemblable eſt vraie; mais pour peu qu'on y faſſe d'atention, on y trouvera une diférence ſi eſſentiéle, que je ne ſais ſi ce n'eſt point celle qui diſtingue davantage les eſprits ſolides, d'avec les autres.

191. *Dans les choſes de pratique, le vraiſemblable doit déterminer comme le vrai.*

Cependant cette régle ſi judicieuſe dans les choſes de pure ſpéculation n'eſt plus la même dans les choſes de pratique & de conduite, où il faut par néceſſité agir ou ne pas agir; agir d'une maniére ou agir de l'autre: en éfet quoi que la volonté ne doive pas déterminer l'entendement à prendre le vrai pour le vraiſemblable, elle doit néanmoins le déterminer par raport aux choſes de pratique, à s'atacher au vraiſemblable, & à s'en contenter comme du vrai; ne portant & n'arétant les yeux de l'eſprit que ſur les aparences de vérité, qui dans le vraiſemblable ſurpaſſent les aparences du faux.

192. *Parce qu'il faut agir & prendre un parti.*

La raiſon de ceci eſt évidente; c'eſt que par raport à la pratique, il

faut agir, & par conséquent prendre un parti ; or si l'on demeuroit indéterminé on n'agiroit jamais, ce qui seroit le plus pernicieux, comme le plus impertinent de tous les partis. Ainsi pour ne pas demeurer indéterminé, il faut comme fermer les yeux à ce qui pouroit paroitre de vrai dans le parti contraire à celui qu'on embrasse ; car le vrai nous atirant par lui-même, ne manqueroit pas de suspendre notre détermination. Sur quoi il est bon d'observer que la prudence agit uniquement sur le vraisemblable ; car d'agir contre une vérité tout-à-fait évidente, ce n'est plus simplement imprudence, mais folie.

19. *Dura dé. bér. voir le ces d'u chose, e te n'en plus qu vraies.*

Au reste bien que dans la délibération on ne puisse regarder de trop près aux diverses faces ou aparences de vrai, qui se rencontrent de coté & d'autre, pour se bien assurer de quel coté est le vraisemblable ; quand on en est une fois assuré, il faut comme j'ai dit, par raport à la pratique le regarder comme vrai ; c'est-à-dire ne faire plus d'atention qu'à ce qu'il a de vrai, pour ne le point perdre de vue, sans quoi on tomberoit nécessairement dans l'indétermination & l'in-

action, ou dans l'inconſtance & la légereté; caractére de petiteſſe ou de foibleſſe d'eſprit.

194. *détermination marque de lumiére & de manque de lumiére.*

Je ſais que pluſieurs croient au contraire que l'indétermination & le changement viénent ſouvent des lumiéres de l'eſprit, qui aperçoit toutes les raiſons; c'eſt-à-dire les ſignes ou aparences de vérité pour & contre un même parti; & que les apercevant avec vivacité, il ſent toute la force des unes & des autres, ce qui l'empêche d'abandoner entiérement les unes en faveur des autres. Mais au fond cette indétermination eſt toujours un défaut de l'eſprit, qui au milieu des faces diverſes d'un même objet, ne diſcerne pas, leſquelles doivent l'emporter ſur les autres dans la neceſſité, de ſe déterminer; ou du moins qui ne voit pas aſſez cette néceſſité, ſans laquelle on ne peut agir dans les ocaſions où nous ſupoſons qu'il le faut; hors de ces ocaſions, on pouroit très-bien, & ſouvent avec plus de ſageſſe, demeurer indéterminé entre deux opinions qui ne ſont que vraiſemblables, comme je l'ai déja expoſé.

# SECONDE PARTIE.

*Où l'on recherche les premiéres véritez par raport aux êtres conſiderez en général.*

## CHAPITRE I.

### *De l'être en général.*

195. *La notion des êtres donne des premiéres véritez.*

NOus avons recherché juſqu'ici, quel étoit dans nos jugemens l'endroit, qui leur donne le caractére de premiéres véritez. Il s'agit préſentement de rechercher, ce que nous pouvons découvrir de premiéres véritez, par raport à la nature, & aux propriétez des êtres, ſur leſquels en général nous portons notre jugement: de ſorte que la conſidération préciſe, de leurs principaux atributs nous fourniſſe des notions exactes, qui faſſent autant de premiéres véritez au ſujet de tous les êtres.

Il ſemble que nous devrions expoſer d'abord ce qu'eſt l'*être* en ſoi; mais l'idée en eſt ſi évidente, ſi ſim-

ple, si nécessaire, que l'on ne peut le faire davantage conoître. Ainsi quand nous dirons que *l'être est ce qui éxiste*, ou *ce qui est oposé au néant*, comme le disent quelques-uns, la chose n'en sera pas plus éclaircie ; puisque les termes de la définition tels qu'*éxister*, *néant* ne sont ni plus clairs, ni plus simples que celui d'*être*, qui suposent même l'intéligence des autres.

196. Dans quelque être que ce soit, ce que l'on y peut découvrir en général se considére sous deux regards. 1°. Par les endroits sans lesquels il ne seroit pas dit cet être même ; c'est ce qui s'apéle *l'essence*. 2°. Par les endroits sans lesquels il seroit dit encore ce même être ; c'est ce qui s'apéle *mode* ou *maniére d'être*. Ainsi quand nous trouvons que l'homme ne seroit point homme, sans être *animal raisonable*, nous jugeons que ces deux idées *d'animal* & de *raisonable* font l'essence de l'homme ; & quand nous trouvons au contraire, que l'homme seroit toujours homme, sans avoir le goût de la Poësie, & sans avoir cinq pieds de haut, nous jugeons que ce *goût* ou cette *hauteur* est un mode. Ainsi tout ce qui est, ou qui peut s'imaginer

*doit re-*
*querdãs*
*êtres leur*
*ence &*
*rs quali-*

dans tout être, c'en eſt ou *l'eſſence*, ou *le mode*. Nous parlerons d'abord de *l'eſſence* & enſuite des *modes*.

## CHAPITRE II.

### *De l'eſſence des êtres.*

197. *Définition de l'eſſence peu inſtructive.*

ON définit comunément l'eſſence *ce par quoi une choſe eſt ce qu'elle eſt*; mais comme une choſe eſt par elle-même ce qu'elle eſt, la définition de l'eſſence ſe termine à dire que *l'eſſence d'une choſe* eſt d'être *cette choſe* : ce qui ne nous fait guére plus conoître *l'eſſence* en général, que ſi on ne s'étoit point mêlé de l'expliquer.

198. *L'eſſence priſe pour la définition.*

D'autres fois les Philoſophes voulant découvrir l'eſſence de chaque être particulier, répréſentent certain amas de qualitez, dont ils font un amas d'idées qu'ils apélent *définition*; ſupoſant que tout ce qui eſt exprimé dans cette définition eſt *l'eſſence* de la choſe ; ou que tout ce qui n'y eſt point exprimé, n'eſt point *l'eſſence* de cette choſe : ſur quoi il ſe préſente à faire une obſervation importante.

199. *La défi-*

L'objet de cet amas d'idées qui for-

*n ne ré-* ment une définition n'eſt pas préciſé-
*éſente pas* ment hors de notre penſée, tel qu'il
*ut ce qu'eſt* eſt dans notre penſée; ainſi l'amas d'i-
*élement la* dées qui forment la définition d'un
*oſe définie* globe, c'eſt-à-dire d'une figure parfaitement ronde, & dont la ſuperficie eſt par tout très-également éloignée d'un certain point qu'on nomme *centre*, cet objet, dis-je, n'eſt pas hors de nous, tel que nous le repreſente cet amas d'idées; puiſqu'il n'éxiſte point de globe dont la rondeur ſoit parfaite, & dont tous les points dans ſa ſuperficie ſoient en éfet très-également éloignez du centre; cette eſſence du globe qui eſt l'objet de ma penſée, quand je définis un globe, n'eſt donc pas un objet qui ſoit hors de ma penſée préciſément tel qu'il eſt dans ma penſée. Ainſi quand on a défini ſi long-tems la terre que nous habitons, un globe compoſé de *terre & d'eau*; cet amas d'idées ou de qualitez n'étoit pas réélement hors de notre eſprit, tel qu'il étoit dans notre eſprit; puiſqu'il ſe trouve aujourd'hui ſelon les obſervations de l'Académie des Siences de Paris (année 1713.) que la terre que nous habitons n'eſt point un *globe*, mais un ovale; de même encore à l'é-

gard de l'homme, qu'on définit un *animal raiſonable* : cette eſſence de l'homme qui eſt ici l'objet de ma penſée, n'eſt pas hors de moi préciſément telle qu'elle eſt dans ma penſée ; car ſi elle l'étoit préciſément elle éxiſteroit hors de moi, telle qu'elle eſt dans ma penſée, ſans qu'il fut poſſible d'y ajouter rien ou d'en diminuer rien : cependant non ſeulement on peut, mais on doit ajouter quelque choſe à cette définition, pour la rendre conforme à ce qu'eſt l'homme hors de ma penſée : car il eſt non ſeulement *animal raiſonable*, mais encore il eſt animal raiſonable de telle figure ; en ſorte que ſi on ſe repréſentoit un animal raiſonable, ſous la figure d'un ours, ou d'un haneton, on ne ſe repréſenteroit point l'homme tel qu'il eſt réélement hors de notre eſprit : nulle eſſence d'homme n'éxiſtant réélement ſous la figure d'un ours, ou d'un haneton, & même nous ne voyons pas comment elle y pouroit naturélement ſubſiſter.

200. *Exemple dans la définition de l'homme.*

Je ſais qu'on a coutume de dire que la figure de l'homme n'eſt que ſa propriété, & non pas ſon eſſence : mais je demande ſi l'homme tel que

Dieu la fait réélement peut ſe trouver ſans cette propriété ? il eſt évident que non. Elle eſt donc néceſſairement atachée à l'homme, tel que Dieu l'a fait. La définition d'animal raiſonable ne repréſente donc pas exactement tout l'homme tel qu'il éxiſte réélement.

201. *La figure de l'homme apartient à ſon eſſence réële.* De plus, ſi cette propriété n'apartient pas réélement à l'eſſence de l'homme, pourquoi les monſtres dont on a vu des femmes acoucher, ſont-ils déclarez par leur figure ſeule, ne pouvoir être des hommes ? Pourquoi n'atend-on pas qu'ils aient l'âge de raiſoner pour voir s'ils ſont des animaux raiſonables ? D'un autre coté pourquoi la ſeule figure humaine fait-elle juger qu'un imbécile eſt homme, bien qu'on ne l'ait jamais entendu raiſoner ? la figure, la taille, une certaine conſtitution corporéle eſt donc de l'eſſence réële de l'homme ; & l'homme eſt donc réélement quelque autre choſe, que ce qui eſt exprimé dans ſa définition.

202. *L'eſſence repréſentée ou métaphiſique diſére de l'eſſence réële & phiſique.* L'eſſence que nous avons dans notre eſprit par la *définition* & que nous apélerons deſormais *eſſence repréſentée* (parce qu'elle n'eſt autre choſe que la repréſentation que ſe fait notre eſprit

de ce que nous jugeons être de plus particulier & de plus intime dans les choſes qui ſont hors de nous) cette eſſence repréſentée, dis-je, n'eſt donc pas l'eſſence que j'apélerai deſormais rééle ; car celle-ci conſiſte dans un amas intime de qualitez, qui ne pouvant pas toûjours être aperçues, démélées ou exprimées, n'eſt pas préciſément ni ce qui s'exprime par la définition ni cette eſſence *repréſentée* par la définition que quelques-uns pouroient confondre avec l'eſſence *rééle*. Les Philoſophes ont pourtant coutume de les diſtinguer ſous les noms, l'une *d'eſſence Métaphiſique*, & l'autre *d'eſſence Phiſique* ; & pour profiter de leur diſtinction qui eſt ſi importante, tous doivent ſe ſouvenir que l'eſſence Métaphiſique, n'eſt qu'une penſée qu'ils ſe forment à eux-mêmes, ſouvent l'un d'une façon & l'autre de l'autre ; comme on le voit par les définitions toutes diférentes d'une même choſe, ſeulement ſelon les idées particuliéres qu'ils en ont conçues chacun de leur coté. Or ce qu'ils en ont conçu, n'étant pas toujours conforme à la nature intime, rééle & totale de la choſe, l'eſſence méta-

phiſique eſt, ordinairement parlant, beaucoup moins la nature de la choſe, que l'idée que chacun s'en forme. Avec cette réfléxion, quelques-uns doivent rabattre de la haute eſtime qu'ils font de l'eſſence métaphiſique, s'ils ne veulent s'expoſer à prendre une idée pour une réalité.

## CHAPITRE III.

*Examen de deux notions d'*Eſſence *attribuées, l'une à Platon, & l'autre à Deſcartes.*

203. *Si l'eſſence eſt éternéle & immuable.*

LA premiére & la plus anciéne de ces opinions, eſt celle qu'on atribue à Platon : ſavoir que l'*eſſence de chaque choſe eſt par elle même éternéle & immuable*. Examinons de près, quel eſt le ſens légitime de ces termes, qui ne peuvent s'entendre que d'une eſſence *rééle* ou d'une eſſence *repréſentée*.

204. *L'eſſence rééle ou phiſique de Dieu eſt ſeule immuable.*

Si on les entend d'une eſſence rééle, on parle d'une choſe éxiſtente réélement, en quelque tems que ce ſoit : préſent, paſſé ou avenir. Or je ne ſache point d'être éxiſtant qui par lui-même

même ſoit éternel & immuable que Dieu, qui a créé tous les autres dans le tems & à ſa volonté : & par là il n'y a auſſi d'eſſence qui ſoit éternéle & immuable que celle de Dieu. Si c'eſt que Platon s'imaginoit que les eſſences éxiſtentes de toutes choſes étoient de ſoi éternéles comme l'eſt celle de Dieu ; il auroit enſeigné une fauſſeté également impie & manifeſte, dont l'expreſſion ſeule doit nous paroître dangereuſe, au lieu de la faire valoir en prononçant que l'eſſence des choſes eſt éternéle, ſans bien entendre ni ce qu'on dit ſoi-même, ni ce qu'auroit voulu dire Platon.

205. *Dieu ne peut changer l'eſſence rééle ou phiſique des créatures.*

De plus, dire que l'eſſence rééle eſt immuable, c'eſt dire que Dieu même ne peut altérer en rien les choſes éxiſtentes telles qu'il les a faites : ( car c'eſt-là ce que nous apélons *eſſence rééle.* ) Or que Dieu ne puiſſe rien changer aux choſes qu'il a faites, ni les faire autrement ; c'eſt ce qui paroît encore inſoutenable, & donner ſans raiſon des bornes à la toute puiſſance divine. On ne peut donc pas dire en ce ſens là que l'eſſence rééle des choſes, telles que Dieu les a faites, ſoit

206. *Le nombre des eſſences n'eſt pas borné.*

On ne peut pas dire avec plus de raiſon que l'eſſence des choſes eſt immuable & éternéle, au ſens que ſe figurent quelques-uns, ſavoir qu'il n'y a qu'un certain nombre d'eſſences ou de modéles de choſes, ſelon leſquels tous les êtres ſont formez, & à quoi il faut que tout ce qui eſt poſſible ſe raporte ; en ſorte que Dieu même ne pouroit rien faire au delà de ce nombre déterminé d'eſſences : car ce ſeroit là donner de nouveau à la toute-puiſſance de Dieu, des bornes qu'elle ne peut avoir.

207. *L'eſſence repréſentée n'eſt pas éternéle.*

Il ne reſte donc qu'à éxaminer ſi l'éternité & l'immutabilité d'eſſence, convient à l'eſſence repréſentée & métaphiſique, laquelle conſiſte dans l'idée & le jugement particulier que nous formons ſur l'eſſence réele des choſes ; comme quand nous jugeons que l'eſſence d'un homme eſt d'être animal raiſonable. Or en ſupoſant que l'eſſence ſoit telle penſée, ou tel jugement, l'eſſence ne ſauroit être dite immuable ni éternéle ; puiſque ce jugement & cette penſée ne le ſont pas. (181.)

208. *Ce qui eſt n'est peut pas*

Si l'on veut dire ſeulement que ce que nous apelons *homme* n'a jamais pû

être qu'*animal raiſonable*; comme ce que nous apelons *Triangle*, n'a jamais pu être qu'une figure compoſée de trois lignes, & de trois angles, la propoſition ſera très-vraie; & d'une vérité ſi évidente, qu'il ſemblera puéril, de faire valoir ſous des termes miſtérieux, ce qui de ſoi-même ſaute aux yeux de tout le monde. Car il eſt bien clair que ſi *animal raiſonable* eſt ce que nous apelons *homme*, l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raiſonable. En éfet *homme* & *animal raiſonable* ſignifiant ici préciſément la même idée; dire que l'homme n'a jamais pu être qu'*animal raiſonable*, c'eſt dire uniquement que l'*homme* n'a jamais pu être que l'*homme*, & que l'*animal raiſonable* n'a jamais pu être que l'*animal raiſonable*; ou ſi nous voulez, c'eſt dire que *telle choſe* ou *telle idée*, n'a jamais pu être que *telle choſe* ou *telle idée*.

*actuélement n'être pas tel.*

Mais de ſavoir ſi telle idée ou tel jugement que je me ſuis formé d'une choſe éxiſtente hors de moi, ou ſi telle *eſſence repréſentée* dans mon eſprit ne peut & ne doit pas changer, par raport à l'eſſence réële éxiſtente au dehors, que je veux actuélement me répréſenter, & à laquelle elle n'eſt

209.

*L'eſſence repréſentée doit ſouvent changer.*

pas toujours conforme ; c'eſt ce qui ne ſauroit être un véritable ſujet de diſpute : puiſqu'il eſt clair qu'il faut changer un jugement quand il ne ſe trouve pas vrai ; quiter une définition défectueuſe pour une définition juſte ; & enfin une eſſence mal repréſentée pour une eſſence bien repréſentée. A prendre la choſe de ce biais, il eſt évident que rien n'eſt moins immuable que l'eſſence.

*2°. Dieu peut faire que telle choſe ne ſoit pas telle choſe.*

C'eſt peut-être ſur cela, qu'il s'eſt élevé une opinion directement opoſée à celle des Platoniciens, & qui eſt, dit-on celle de Deſcartes ; ſavoir, que l'eſſence des choſes eſt ſi peu immuable que Dieu la peut changer comme il lui plaît, pour faire de chaque eſſence une toute autre eſſence. Ainſi bien que l'eſſence d'une montagne ſoit d'avoir une valée, Dieu néanmoins peut très-bien, ſelon ces Philoſophes, faire une montagne ſans valée ; mais c'eſt là donner dans un autre excès, qui fait un pur verbiage ; & j'admire qu'on puiſſe l'atribuer à Deſcartes, ſans entreprendre de le rendre ridicule : car enfin une montagne ſans valée, eſt une montagne qui n'eſt point montagne, & qui ne le ſauroit être ;

penſons ce que nous appelons *triangle* eſt une terre élevée dont le bas s'appelle *vallée* ; il faudroit donc alors que Dieu *pût faire ce qui ne ſe peut faire* ; Or parler ainſi, c'eſt dire des mots qui ne forment nul ſens & nulle idée & qui, au contraire, détruiſent toute idée & toute raiſon. Il ſe trouve ainſi dans ce qu'ont avancé, au ſujet de l'eſſence, d'anciens & de nouveaux Philoſophes, une confuſion de mots, qui a cauſé en divers tems différentes confuſions d'idées dont il faut également revenir : pour démêler clairement les premières vérités que nous pouvons découvrir au ſujet de l'eſſence.

---

## CHAPITRE IV.

### *Des choſes qui ſont dites avoir une même eſſence, ou une eſſence différente.*

211. *Dieu peut faire un être ſemblable à ſi-même.*

NOus concevons clairement que Dieu pouvoit faire tous les êtres autrement qu'ils n'exiſtent ; non pas en ſens qu'un même être pût au même tems exiſter de telle manière, & ne pas

*ou moins de prérogatives.*

point éxiſter de telle maniére : cette ſupoſition ſe détruiroit elle-même ; mais au ſens, qu'au lieu de cet être que nous apelons en particulier *homme*, Dieu pouvoit faire un être, qui avec toutes les prérogatives de l'homme en auroit beaucoup d'autres. Par exemple, qui auroit plus de cinq ſortes de ſens, pour éprouver des perceptions dont nous ſommes incapables ; ou qui pouroit en un inſtant faire cent lieues, ou qui n'auroit pas beſoin de la nouriture ordinaire ; enfin qui auroit mille autres facultez ſemblables.

D'ailleurs comme cet être auroit eu des prérogatives de ſurérogation, à ce que nous apelons comunément *homme*, Dieu pouroit faire auſſi un être, qui auroit quelques prérogatives de l'homme, mais ſans les avoir toutes ; par exemple, un être qui n'auroit jamais eu plus de conoiſſance qu'en a un enfant de deux ans, & dont l'eſprit n'auroit jamais été capable d'aucun raiſonement formel.

*212. Il ſeroit inutile de diſputer ſi il y auroit des*

212. Dans la ſupoſition de ces deux nouvéles ſortes d'êtres qui auroient quelque choſe de ſemblable, & quelque choſe de diſſemblable à la ſorte d'être

qui eſt l'homme tel que Dieu l'a fait, on diſputeroit ſi ces trois ſortes d'êtres auroient une même eſſence ou une eſſence diférente : s'ils auroient une même eſſence d'homme comune à tous les trois, ou s'ils auroient chacun une eſſence particuliére ; cependant la diſpute rouleroit uniquement ſur des mots pour ſavoir ce qu'on voudroit apeler *même eſſence*, ou *eſſence de l'homme*. Supoſé d'ailleurs qu'on fût convenu d'apeler *eſſence de l'homme* tout ce qui eſt *animal raiſonable*, la diſpute tomberoit alors ſur d'autres mots, pour ſavoir ce qu'on entend par *animal raiſonable*, & ſi le mot *animal* doit s'apliquer à un être qui auroit l'uſage de plus de cinq ſortes de ſens, ſans avoir beſoin de nouriture; ou ſi le mot *raiſonable* pouroit s'apliquer à un être incapable comme nous le ſupoſons d'un raiſonement formel ; quoique d'ailleurs il fût ( ſelon la ſupoſition ) de la même conſtitution Phiſique, qu'un enfant de deux ans, qui au fond a un ame raiſonable. La conteſtation dis-je rouleroit uniquement ſur le mot ; & perſone de coté ni d'autre ne ſe méprendroit, ſinon dans le mot ; l'un diſant que ces trois ſortes *eſſences diférentes.*

d'êtres feroient *diférentes eſſences*; & l'autre diſant que ces trois êtres ne ſont qu'une *eſſence*. Car en admétant la ſupoſition, les diſputans auroient tous les mêmes idées qui y ſont exprimées, reconoiſſant ce qu'elle admet de ſemblable ou de diſſemblable, dans les trois ſortes d'étres. Ainſi aïant tous les mêmes idées, ils ne diſputeroient donc plus que de mots, pour voir quels noms il convient d'apliquer à ces idées, auſquelles l'un voudroit apliquer les noms d'*unité d'eſſence*; & les autres, les noms de *variété d'eſſence*. Pour oter de pareils embaras de mots qui ſurviénent ſi ſouvent au ſujet de l'*eſſence* & pour former là-deſſus des notions qui ſoient autant de premiéres véritez, il ne faut qu'avoir préſens à l'eſprit les points ſuivans.

213. *Premiéres véritez ſur ce qui regarde l'eſſence.*

1°. L'eſſence réële de chaque choſe n'eſt que la choſe même telle qu'il a plu à Dieu de la faire. 2°. Aulieu de cette choſe, Dieu en pouvoit faire une autre qui participât plus ou moins aux qualitez de la premiére. 3°. Quand Dieu a fait une choſe ou un être avec certaines qualitez ou prérogatives dans leſquelles conſiſte cette choſe & l'eſſence de cette choſe, on ne peut pas ſupoſer

ſuppoſer que Dieu la faſſe la même ſans y mettre les mêmes qualitez, les mêmes prérogatives, & la même eſſence ; puiſqu'alors il feroit cette choſe, & ne la feroit pas, ce qu'on ne peut dire avec une ombre de ſens. 4°. L'eſſence qui n'eſt que la conſtitution des choſes telles que Dieu les a faites, eſt d'ordinaire impénétrable à nos ſens & à notre eſprit au moins dans toute ſon étendue. 5°. L'eſſence repréſentée, qui eſt l'idée de diverſes qualitez principales aperçues par nous dans un objet exiſtant hors de nous, eſt attachée par l'uſage à un certain nom: enſorte que s'il manque aſſez de ces qualitez pour faire changer de nom à leur amas, l'eſſence n'eſt plus cenſée la même.

## CHAPITRE V.

### *Obſervations particulières ſur l'idée d'eſſence* ou de *même eſſence.*

214. L'Uſage en déterminant le nom qui devoit s'apliquer à une choſe par certaines circonſtances ou qualitez de la choſe même n'a pas déterminé tou-

*L'uſa... nom qui ... d'une ... ſence eſt ...*

*ent mal terminé.* jours préciſément juſqu'à quel changement de ces circonſtances, la choſe doit conſerver le même nom : ce qui donne à divers eſprits un embaras aſſez frivole au ſujet de l'eſſence. Ainſi bien qu'on ait oté à une orange ſon écorce, l'uſage lui laiſſe encore le nom d'orange ; ce qui fait auſſi juger comunément que l'eſſence de l'orange n'eſt point alors changée ; mais ſi en la preſſant on vient à en ſéparer le jus comme on en a ſéparé l'écorce en la rognant ; tous conviénent qu'alors ce ne ſeroit plus là cette orange. Cependant par raport à ce qu'elle étoit d'abord, ſa conſtitution n'a pas changé moins réélement en lui otant l'écorce, qu'en lui otant le jus ; mais dans l'un, le nom d'orange eſt demeuré, & dans l'autre il n'eſt pas demeuré. C'eſt ce changement arbitraire de nom que l'on prend, à moins qu'on n'y faſſe atention pour un changement d'eſſence. On en a donné une autre preuve ſenſible ( *Pr. du Raiſ.* 2. *Log. art.* 15. ) par l'exemple de l'eſſence du vin, du vinaigre & du verjus ; ce qui vérifie que nous atachons l'idée d'*eſſence d'une même choſe* ou *de même eſſence*, à certaines qualitez

ſenſibles atachées elles-mêmes par l'uſage, arbitrairement à un nom.

2°. L'eſſence repréſentée convient à pluſieurs individus, & ſous ce regard, on lui donne le nom d'*eſpéce*: parce que réſultant de l'idée d'un amas de certaines qualitez ſenſibles, auquel amas nous avons ataché un certain nom, & ce même nom avec ces mêmes qualitez convenant à pluſieurs individus, il eſt clair que par là ils ſe trouvent avoir une même eſſence repréſentée; mais l'eſſence rééle ou individuéle n'étant que la conſtitution rééle de chaque être, qui dans cette conſtitution a quelque choſe de particulier qui le diſtingue de tout autre être; il eſt clair en ce ſens-là que l'eſſence rééle ne ſauroit convenir qu'à un ſeul être, & qu'à une ſeule choſe. 215. *Eſſence preſentée convient pluſieurs dividus.*

Ainſi lorſque nous nous repréſentons l'eſſence d'un cercle ou d'un triangle par une idée abſtraite, & que nous jugeons que tout cercle ou triangle eſt réélement & hors de nous, tel qu'il eſt alors repréſenté dans notre eſprit; c'eſt un abus par lequel nous confondons l'eſſence rééle avec l'eſſence repréſentée; puiſque réélement il n'éxiſte point de cercle indépenda- 216. *Il ne fa pas confo dre les f*

*fences réé-les avec les eſſences re-preſentées.*

ment de la matiére, ni de cercle exiſtant matériélement qui ſoit parfaitement rond tel qu'il eſt dans notre penſée par une idée abſtraite, ( nomb. 49. ) laquelle fait comme nous avons dit l'*eſſence repréſentée* ou l'*eſpéce*. L'eſſence d'un cercle réele & exiſtente hors de nous, n'eſt donc que le fer ou le bois ou l'encre qui éxiſte en figure de cercle, laquelle n'eſt jamais parfaitement ronde, & qui fait un cercle éxiſtant en particulier diférent de tout autre cercle particulier éxiſtant: c'eſt donc une erreur manifeſte, que de donner une eſſence réele à des idées abſtraites, ou eſſences repréſentées qui n'ont nulle autre éxiſtence que la ſubſtance de notre ame dont elles ne ſont que les penſées ou modifications.

Peutêtre s'étonera-t-on que j'inſiſte ſur des choſes qui ſont par elles-mêmes évidentes, quand on les regarde un peu de près & dans leur vrai jour: mais bien que cet éclairciſſement ne conſiſte que dans des mots ou des idées à déméler, il diſſipera les dificultez qui ont ſouvent embaraſſé, ou même agité les eſprits au ſujet de l'eſſence, & qui ſont, ſi je ne me trompe, le fondement d'une Philoſo-

phie idéale, qui voudroit devenir à la mode aux dépens de la réalité & des premiéres véritez que nous devons admétre touchant l'eſſence des êtres : c'eſt ce qui recevra un nouveau jour dans le chapitre ſuivant.

## CHAPITRE VI.

*Examen de la maniére dont la définition explique ou contient la nature ou l'eſſence des choſes.*

217. *Ambiguité du mot* nature.

LA principale dificulté qui ſe trouve à bien comprendre ce que c'eſt que *nature*, c'eſt l'ambiguité de ce mot ou les diférentes idées qui y ſont atachées.

Il ſignifie 1°. l'aſſemblage de tous les êtres que l'eſprit humain eſt capable de conoître ; 2°. le principe univerſel qui le forme & qui le conduit ; ce principe au fond n'eſt autre que Dieu déſigné par le mot de *nature*, en tant qu'il eſt le principe du mouvement, dans tout ce qui nous frape par le moyen de nos ſens ; 3°. la conſtitution particuliére & intime qui fait chaque être en particulier ce qu'il eſt ;

4°. la diſpoſition qui ſe trouve dans les êtres indépendament de toute induſtrie ou de la volonté humaine, & en ce ſens-là ce qui eſt naturel eſt opoſé à l'artificiel ; ainſi diſons-nous que la chute de l'eau qui tombe d'un torrent eſt naturéle, & que la chute de l'eau qui tombe dans une caſcade de jardin eſt artificiéle, entant qu'elle a été diſpoſée par l'induſtrie humaine à tomber de la ſorte : nous en parlerons ailleurs plus au long. 5°. Enfin le mot *nature* ſignifie l'idée que nous nous formons de ce que nous jugeons de plus intime en chaque choſe, & que nous exprimons par la définition; c'eſt ce qui s'apéle dans les Ecoles ( comme j'ai dit ) *eſſence Métaphiſique* & ce que nous avons apelé *eſſence repréſentée*, ſur laquelle on peut faire les réfléxions ſuivantes.

Bien que les Philoſophes définiſſent ordinairement la définition *un diſcours qui explique la nature de chaque choſe*, elle explique au fond beaucoup moins la nature de la choſe, que la ſignification du mot qui indique la choſe. Or la ſignification d'un mot, qui indique une choſe, n'eſt rien moins que la nature totale & com-

pléte de cette choſe même. Pour en être convaincu d'une maniére ſenſible, il ſufit de conſidérer que le nom de chaque choſe a été établi par le commun des peuples, qui ne ſont rien moins que Philoſophes, & qui n'ont prétendu en établiſſant un mot, que faire diſtinguer parmi eux ce qu'actuélement ils ont dans l'eſprit quand ils prononcent un certain mot.

D'ailleurs il eſt évident qu'un mot par ſa ſignification peut très-bien faire diſtinguer la choſe ſignifiée, d'avec toute autre choſe, ſans en ateindre ou en expliquer la nature; par exemple, je ferai très-bien diſtinguer ce que j'entends par le mot *mer* ou *la mer*, en diſant que c'eſt *un amas d'eau ſalée qui occupe environ la moitié de la ſuperficie de la terre:* mais pour la faire ainſi diſtinguer je n'ateins ni n'explique pas au juſte ſa nature, telle que la comprend un Ange ou Dieu même: preuve évidente que la définition n'explique pas la nature de la choſe dans toute ſon étendue; mais ſeulement la ſignification des mots, pour faire diſtinguer les objets dont nous voulons parler.

218. *Un mot fait diſtinguer la choſe ſans expliquer ſa nature.*

Nous pouvons ici après Mr Loke

219. *Définition par genre & diférence.* faire utilement l'analiſe de la métode établie dans les Ecoles, de définir par le moyen du genre & de la diférence: le *genre* comprend ce que la choſe définie a de comun avec d'autres choſes; la *diférence* comprend ce que la choſe a de particulier, & qui ne lui eſt comun avec nulle autre choſe. Cette métode n'eſt qu'un ſuplément à l'énumération des diverſes qualitez de la choſe définie: comme quand on dit de l'homme que c'eſt un *animal raiſonable*, le mot *animal* renferme les qualitez de *mouvant*, *vivant*, *ſenſible* &c. & n'eſt que pour ſupléer à l'énumération de ces qualitez diférentes.

220. *L'énumération des qualitez eſt une ſorte de définition.* Cela eſt ſi vrai, que s'il ne ſe trouve point de mot particulier qui exprime toutes les qualitez de la choſe définie, alors il faut avoir recours à l'énumération même des qualitez: par éxemple, ſi l'on veut définir *une perle*, on ne le poura faire en marquant ſimplement un genre & une diférence préciſe, comme on en marque dans la définition de l'homme; & cela parce qu'il n'y a point de mot qui ſeul renferme toutes les qualitez qu'une perle a de comunes avec d'autres êtres; c'eſt ainſi que la métode de définir par voie de

genre & de diférence eſt le ſuplément ou l'abregé de l'énumération des qualitez que l'on découvre dans la choſe définie : mais ce que l'on en découvre n'étant pas toute ſa nature, la définition ne ſe trouvera autre choſe que l'explication de la vraie ſignification d'un mot, & du ſens que l'uſage y a ataché, & non pas de la nature éfective, réële & totale de la choſe indiquée par le mot.

## CHAPITRE VII.

### *Eclairciſſement ſur la diférence entre la définition du mot & la définition de la choſe.*

221. *Définition de nom & définition de choſe.*

ON poura tirer de ce que j'ai dit ci-deſſus une conſéquence qui aura beſoin d'être éclaircie : ſavoir que toutes les définitions d'une choſe n'étant que des explications du mot qui la ſignifie, il n'y auroit plus de diférence entre définir la choſe, & définir le mot ; puiſque définir un mot n'eſt qu'expliquer ſa ſignification, & que définir une choſe n'eſt encore ſelon nos principes qu'expliquer le mot qui la ſignifie.

222. *Leur différence n'eſt pas celle que penſent pluſieurs.*

Je réponds qu'il ne laiſſe pas de ſe trouver une diférence très-grande entre ce qu'on apéle comunément *définition* du nom ou *du mot* & *définition de la choſe*, bien que cette diférence ne ſoit pas telle que pluſieurs ſe l'imaginent. L'une & l'autre définition à la vérité n'eſt que l'explication de la ſignification d'un mot : mais la premiére eſt l'explication d'un mot établi par l'uſage reçu, conformément aux idées qu'il a plu en général aux hommes d'y atacher : aulieu que la ſeconde eſt l'explication d'un mot ſupoſé arbitraire dont je me ſers à mon gré ſans prétendre nulement en cette ocaſion m'aſſujétir à l'uſage établi. Ainſi j'atache à ce mot, ſelon qu'il me plaît ou que j'en ai beſoin, le nombre & la qualité des idées, que je déclare actuélement avoir dans l'eſprit ; ceci me paroît aſſez plauſible pour n'avoir pas beſoin d'une plus longue expoſition.

223. *Définition de nom explique en un ſens la nature de la choſe.*

Au reſte cette définition d'un mot pris arbitrairement, peut en un ſens très-légitime, s'apeler *la nature de la choſe définie* ; car alors la définition exprime parfaitement la nature de la choſe dont je parle & que je définis,

telle que je la conçois ; mais ce que je conçois alors n'eſt pas toujours la nature éfective de la choſe indiquée par ce mot ſelon l'uſage reçu.

224. *Mr Newton.*

Ainſi quand quelqu'un a défini la peſanteur *une inclination des corps pour tendre vers le centre*, qu'a-t-il fait ? il a expliqué de ſon mieux la ſignification du mot *peſanteur*, en exprimant ce qu'il concevoit de la choſe ; mais ce qu'il en concevoit n'étant pas au fond la nature même de la choſe, on peut dire qu'il a mal défini la nature de la choſe, parce qu'il n'a pas expliqué la vraie ſignification du mot *peſanteur*, reçu par l'uſage ; mais ſeulement il a expliqué ce que lui en particulier, il concevoit par ce mot, & l'idée qu'il y avoit atachée.

Autre exemple. Un homme qui ne ſachant point le françois, choiſiroit arbitrairement le mot *triangle*, pour exprimer l'idée de *cercle*, qu'il auroit actuélement dans l'eſprit ; & qui déclareroit, *j'entends par triangle une ligne ronde éloignée par tout également d'un certain point* ; il eſt évident que cette définition exprimeroit très-bien la nature de la choſe que cet homme auroit actuélement dans l'eſprit, qu'il

apeloit *triangle*, & que nous apelons *cercle* en françois : mais nous regarderions ſa définition comme une ſimple définition de *mot*, parce qu'il n'auroit pas défini la choſe indiquée (ſelon l'uſage reçu) par le mot *triangle*.

225. *La définition de nom eſt le fondement des démonſtrations géométriques.*

Sur quoi il eſt bon d'obſerver encore que cette nature (exprimée par la définition d'un mot quel qu'il ſoit) étant ſupoſée une fois, on en tire des conſéquences dont le tiſſu forme une ſience auſſi véritable que la Géométrie, qui a uniquement pour baſe la définition des mots ; tout Géométre començant par dire, j'entends par le mot *point*, telle choſe : par le mot *ligne*, telle autre choſe ; & de cette définition de mots qui ſont autant de natures, que l'eſprit forme à ſon gré, on parvient aux conoiſſances les plus profondes, aux conſéquences les plus éloignées, & aux démonſtrations les plus inſaillibles, & les plus évidentes ; mais il faut toujours ſe ſouvenir que ce ſont-là des véritez qui n'ont pour fondement que des natures idéales de ce qu'on s'eſt mis arbitrairement dans l'eſprit, ſans que cela montre ou enſeigne rien de la nature éxiſtente & réele des choſes.

Quoiqu'il en ſoit, après avoir fait conoître autant que l'eſprit humain en eſt capable, ce que c'eſt que l'eſſence & la nature des êtres, j'eſpére que nous n'aurons pas de peine à déméler leurs autres atributs, & en particulier leurs propriétez.

## CHAPITRE VIII.

### *Des Propriétez.*

LEs Philoſophes ont coutume d'apeler propriété d'une choſe, ce qui *n'eſt pas ſon eſſence, mais ce qui coule & eſt déduit de ſon eſſence.* Tâchons à déméler exactement le ſens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une premiére vérité qui eſt ſouvent méconue.

Ce qu'on marque dans la définition de la *propriété* qu'elle eſt *ce qui coule* ou *ſe déduit de l'eſſence*, ne peut s'entendre de l'eſſence réële & phiſique : ſupoſé par éxemple, ce qu'on dit d'ordinaire que d'être capable d'admirer *ſoit une propriété de* l'homme ; cette *capacité d'admirer* eſt auſſi intime & néceſſaire à l'homme dans ſa conſtitu-

216. *La propriété apartient à l'eſſence phiſique.*

tion phiſique & réële, que ſon eſſence même qui eſt d'être *animal raiſonable*; enſorte que réélement, il n'eſt pas plutôt ni plus véritablement *animal raiſonable*, qu'il eſt *capable d'admirer*; & autant que vous détruiſez réélement de cette qualité *capable d'admirer*, autant à meſure détruiſez-vous réélement de celle-ci, *animal raiſonable*; puiſque réélement, tout ce qui eſt *animal raiſonable* eſt néceſſairement *capable d'admirer*; & tout ce qui eſt capable d'admirer eſt néceſſairement animal raiſonable.

227. *Eſſence & propriété ne diferent que par des regards arbitraires.*

La diſtinction de la propriété d'avec l'eſſence n'eſt donc point dans la conſtitution réële des êtres, mais dans la maniére dont nous concevons leurs qualitez néceſſaires; enſorte que celle qui ſe préſente d'abord & la premiére à notre eſprit, nous la regardons comme l'*eſſence*; & celle qui ne s'y préſente pas ſitôt ni ſi aiſément, nous la regardons comme les *propriétez*.

Mais de ſavoir ſi par divers raports ou du moins par raport à divers eſprits, ce qui eſt regardé comme l'*eſſence* ne pouroit pas être regardé comme *propriété*, c'eſt de quoi je ne voudrois par répondre. Car il ſe peut faire

aiſément, que parmi diverſes qualitez également néceſſaires & unies enſemble dans un même être, l'une ſe préſente d'abord la premiére à certains eſprits, & l'autre la premiére à d'autres eſprits; en ce cas, ce qui eſt *eſſence* pour les uns, ne ſera que *propriété* pour les autres; ce qui ſera dans le fond une diſtinction ou diſpute aſſez inutile. En éfet puiſque la qualité qui fait la *propriété*, & celle qui fait l'*eſſence* ſe trouvent néceſſairement unies, je trouverai également & que l'eſſence ſe conclut de la propriété & que la propriété ſe conclut de l'eſſence; le reſte ne vaut donc pas la peine d'aréter des eſprits raiſonables: en voici un éxemple.

Si l'on veut donner pour eſſence au *diamant* d'être extraordinairement dur, & pour *propriété* de pouvoir réſiſter à de violens coups de marteau; je ne m'y opoſerai point; mais s'il me vient à l'eſprit de lui métre pour *eſſence*, de réſiſter à de violens coups de marteau, & pour *propriété* d'être extrémement dur, quel droit aura-t-on de s'y opoſer? On me dira que c'eſt qu'on conçoit la dureté dans le diamant, avant la diſpoſition de réſiſter au marteau;

& moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, & par conſéquent, que j'ai conçu en premier lieu dans le diamant la diſpoſition de réſiſter aux coups de marteau; & que delà j'en ai conclu ſa dureté, laquelle par ce raport, n'eſt conue qu'en ſecond lieu. Or dans cette curieuſe diſpute, je demande qui aura plus de raiſon de mon adverſaire ou de moi? De part & d'autre ce ſera une diſſertation qui ne peut ſe terminer ſenſément, qu'en reconoiſſant que la propriété eſt l'eſſence, & l'eſſence eſt la propriété: puiſqu'au fond être dur, & être propre à réſiſter à des coups de marteau; ou être propre à réſiſter à des coups de marteau & être dur, ſont abſolument la même choſe ſous deux regards diférens: l'un n'a de prérogatives par raport à l'autre, que celle qu'il plaît au hazard ou à mon imagination de lui atribuer; & c'eſt tout ce qui ſufit pour diſcerner l'*eſſence* d'avec *la propriété*: mais ſi ce diſcernement eſt auſſi peu important que nous le diſons, valoit-il la peine de nous aréter même un moment? Oui: l'ocupation la plus judicieuſe d'une vraie Philoſophie, eſt de diſſiper les embaras & les frivoles dificultez d'une partie des Philoſophes.

## CHAPITRE IX.

### *Des Qualitez.*

CE mot *qualité* eſt encore ſujet à cauſer beaucoup de vaines dificultez, lorſqu'on le prend dans le ſens le plus général, pour les atributs réels d'une choſe; c'eſt-à-dire, pour les particularitez habituéles qui s'y rencontrant éfectivement, peuvent en être énoncées avec vérité. Alors certaines qualitez ſont l'eſſence de la choſe &d'autres ne le ſont pas; ainſi être raiſonable & capable d'admirer ſont des qualitez qui ſe trouvent de l'eſſence rééle de l'homme, ou réélement eſſentiéles à l'homme; au contraire d'être enjoué, d'être Poëte, d'être Peintre, d'être Grand, ce ſont des qualitez qui ne ſe trouveront point de l'eſſence de l'homme, en ſupoſant qu'elle conſiſte uniquement à être animal raiſonable.

228. *Certaines qualitez ſont l'eſſence des choſes; d'autres non.*

Je ne crois pas néceſſaire d'obſerver ici que tout ce qu'on apéle *modifications*, où *maniéres d'être* ne ſont autre choſe que des qualitez; avec cette diférence que le mot *qualité* ſe confond peutêtre plus comunément

229. *Si la modificaſion difére de la qualité.*

avec *l'eſſence* des choſes, que le terme *modification*; car celui-ci marque plus expreſſément que l'on ſupoſe déja l'eſſence de la choſe télement conſtituée, que tout ce qui ſurvient de modification, pouroit y ſurvenir ou n'y ſurvenir pas, ſans que la choſe ceſſât d'être ce qu'elle eſt, & ce qu'on la ſupoſe être eſſentiélement. Ainſi en ſupoſant que l'eſſence de l'homme eſt d'être animal raiſonable, comme cette eſſence ſubſiſtera toujours, ſoit qu'on y faſſe ſurvenir ou non, la qualité de Poëte ou de Peintre; il eſt évident que ce ne ſont-là que de ſimples modifications ou qualitez non eſſentiéles; de même en ſupoſant que l'eſſence du diamant eſt d'être très-dur, & d'être très-brillant après qu'il a été taillé, la qualité de rouge ou de jaune ne ſeront à ſon égard que de ſimples modifications.

230. *Certaines alitez t de l'eſce par r alterive.*

Parmi les qualitez, il en eſt dont l'alternative fait l'eſſence d'une choſe, bien que chacune de ces qualitez priſe en particulier, ne faſſe point du tout cette eſſence. Ainſi bien que ce ſoit une pure modification à la matiére, d'être dans le mouvement plutôt que dans le repos, ce n'eſt pas une ſimple

modification mais une qualité eſſentiéle à la matiére que cette *alternative*, d'être ou dans le repos ou dans le mouvement.

Je parlerai ailleurs de ce qui regarde les qualitez par raport au lieu où elles réſident ; pour éxaminer ſi certaines qualitez, comme la figure & la couleur ſont dans l'objet extérieur qui nous frape, ou dans nous-mêmes qui en ſommes frapez. Il eſt plaiſant qu'une ſimple équivoque ait cauſé parmi nos Philoſophes, des conteſtations ſi frivoles : ( *Pr. du Raiſ. 2. Log. art.* 17. ) c'eſt que le mot de qualité ſe prend également & pour la diſpoſition qui eſt dans l'objet propre à faire certaines impreſſions ſur nous ; & pour cette impreſſion là même qui ſe fait en nous. 231. *Equivoques ſur lieu où réſident les qualitez.*

## CHAPITRE X.

### *De l'unité ou multiplicité des Etres.*

ON apéle *unité* ce qui fait qu'un Etre eſt dit *un* & non pluſieurs ; & la notion de l'*unité* eſt un de ces points métaphiſiques où les plus habi-

les ont coutume d'avouer que l'eſprit ſe perd, ſupoſant qu'il eſt impoſſible de le bien expliquer.

232. *Idée de l'unité trop ſimple pour être expliquée.*

Je tombe d'acord avec eux qu'il eſt dificile d'expliquer ce que c'eſt qu'*unité*; ce n'eſt pas dire aſſez, j'ajoute qu'il eſt impoſſible de l'expliquer, mais pourquoi? Eſt-ce parce qu'il eſt dificile ou impoſſible de la concevoir? Tout au contraire; c'eſt parce que rien n'eſt ſi facile: car comme c'eſt l'idée la plus ſimple, & qui eſt venue peutêtre la premiére à l'eſprit; ſavoir que j'étois *un* & non pas *deux* hommes; j'ai ataché d'abord à cette idée un terme qui exprimant l'idée la plus ſimple & la plus aiſée, ne ſauroit par conſequent être expliquée; puiſque l'explication conſiſte à développer une idée par l'analiſe des idées plus ſimples dont elle eſt compoſée; or toute idée qui eſt parfaitement ſimple, ne ſauroit être dévelopée par une idée plus ſimple, & par conſéquent ne ſauroit être expliquée. Je puis très-bien expliquer à qui ne le ſaura pas, ce que c'eſt que *mille*, diſant que c'eſt dix fois cent; & lui expliquer *cent*, lui diſant que c'eſt dix fois dix; & s'il ignore ce que c'eſt que dix, le

lui expliquer encore en lui montrant ſur ſes dix doigts, dix unitez & une unité à chaque doigt: mais s'il demande que je lui explique ce que c'eſt que d'être *un* & une *unité*; alors toute mon explication & celle du plus ingénieux homme du monde tarit tout à coup, parce qu'il n'y a plus rien à expliquer n'y ayant plus d'idées compoſées; & par conſéquent plus rien qui puiſſe faire une idée & une expreſſion plus nette & plus aiſée que celle d'unité.

En éfet quand vous aurez défini l'*unité* avec le comun des Philoſophes, *ce qui n'étant point diviſé en ſoi, eſt diviſé de toute autre choſe*; il ne ſe trouvera dans cette définition aucune idée plus claire, ni plus diſtincte que l'unité même qui eſt définie; or ſi l'idée de la choſe ne devient pas plus claire par l'explication, ce n'eſt point là une explication, ni par conſéquent une définition; la définition n'étant qu'un diſcours qui explique la nature d'une choſe.

D'ailleurs qu'aucun des termes ou idées de la définition ne ſoit plus clair que le terme même d'*unité*, c'eſt ce qui paroît évident; car ſais-je mieux

233. *La définition en eſt plus obſcure que la cho-*

xpli-
e.

ce que c'eſt que d'*être diviſé de toute autre choſe, ſans être diviſé en ſoi-même*, que je ne ſais ce que c'eſt qu'*unité?* & ne peut-on pas demander avec autant de raiſon & de beſoin, ce que c'eſt que *de n'être point diviſé en ſoi-même*, que l'on demande ce que c'eſt que d'être un? N'eſt-il pas même plus dificile de déméler & de comprendre le premier que le ſecond? oui ſans doute; la plupart des hommes ne comprendront pas ſeulement ce qu'on leur veut dire, quand on leur parlera de ce qui n'eſt point diviſé en ſoi; & s'ils viennent jamais à le bien comprendre, ils ne pouront jamais mieux l'expliquer qu'en diſant que *n'être point diviſé en ſoi-même, c'eſt être un.* Que ſi l'on veut aler au-delà, il eſt manifeſte qu'on embrouillera plus la choſe qu'on ne l'éclaircira; parce que l'idée (comme je l'ai déja dit) la plus ſimple & la plus aiſée que nous puiſſions former, eſt celle d'unité; & elle ne ſauroit être expoſé que par des expreſſions plus compoſées & plus obſcures, & par conſéquent l'idée d'unité ne ſe peut expliquer ni ſe définir.

4. s'em-mal.

Mais ſi l'idée de l'unité eſt ſi aiſée, pourquoi demande-t-on tous les jours

ce que c'eſt, & en quoi elle conſiſte ? A cela je repons que l'on s'embaraſſe mal-à-propos ; parce qu'on ne fait pas aſſez d'atention à la nature de la choſe ſur laquelle on demande à être éclairci. Eſt-il rien de plus frivole que de s'éforcer à rendre plus clair ce qui eſt ſouverainement clair ? En éfet quelle eſt en nous la ſouveraine clarté, la ſource de toutes les autres, & que tout le monde convient être telle ; c'eſt le ſentiment & la conoiſſance qu'on a de ſa propre éxiſtence ; laquelle fait dire à chacun de nous avec une ſouveraine clarté, *j'éxiſte, je ſuis, je penſe.* Or cette conoiſſance eſt en un ſens, la même que celle-ci, ou du moins elle la renferme, je ſuis *un* & non *pas deux :* je ſuis *moi* ſeulement, & non pas un autre ; car qui dit *moi* dit *un* qui exclut un autre en moi, & dit *un* qui n'eſt pas deux ; trouver de la diſiculté ſur ce point, c'eſt en trouver à dire, ce qui *eſt telle choſe eſt telle choſe*, ce qui forme une dificulté puérile, on plutôt un diſcours inſenſé : comme donc nul ne peut méconoître le ſentiment de ſa propre éxiſtence pour une premiére vérité ; c'eſt également une premiére vérité que le ſen-

*à-propos ſur la notion de l'unité.*

timent de l'unité dans ſa propre perſone.

235. *Source de l'idée d'unité.* Telle eſt manifeſtement la ſource de l'idée que nous avons de l'unité; j'ai ainſi l'idée la plus claire & la plus intime de l'unité & de la multiplicité ou pluralité qui lui ſont opoſées. La choſe en ſoi ne peut donc avoir nul embaras pour qui veut bien ne la pas embaraſſer.

236. *L'unité ne convient proprement qu'aux êtres tels que le mien.* Mais une réfléxion importante qu'on doit faire à ce ſujet, & qu'auroient pu faire les Philoſophes, au lieu de rechercher vainement la nature de l'unité, qui nous eſt néceſſairement conue; c'eſt que cette unité qui nous eſt ſi eſſentiéle ne convient qu'à des êtres tels que le mien (dont j'ai le ſentiment intime par ma propre éxiſtence) Il n'y a que *moi* dis-je & les autres êtres ſemblables à moi, qui puiſſent être véritablement, proprement, & formélement *un;* puiſque l'unité priſe de la ſorte exclut dans chaque être où elle ſe trouve toute diviſion même poſſible.

237. *Ce que j'apéle* moi *ne ſauroit être diviſé.* En éfet, je ne puis ſans folie penſer de mon être, & de ce que j'apéle *moi*, qu'il puiſſe être diviſé; car ce *moi* s'il diviſé en deux, ſeroit *moi* &

& ne ſeroit plus *moi*. Il le ſeroit, puiſqu'on le ſupoſe, & ne le ſeroit pas, puiſque chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pouroit penſer ſans que l'autre pensât; c'eſt-à-dire que je penſerois & que je ne penſerois pas au même temps; ce qui détruit toute idée de *moi* & de *moi*-même.

Au reſte ce *moi* & tous les êtres ſemblables à ce *moi* en qui je conçois néceſſairement l'*unité*, & où je ne puis concevoir de diviſion, ſans détruire tout ce qu'ils ſont & toute l'idée que j'en puis avoir, c'eſt ce que j'apéle un être *immatériel* ou *ſpirituel*, enſorte que détruiſant ſon unité, vous détruiſez tout ce qu'il eſt, & toute l'idée de ſon être. Partagez une penſée, une ame, ou un eſprit en deux, il n'y a plus de penſée, plus d'ame, plus d'eſprit; car qui peut concevoir la moitié le tiers, le quart d'une penſée, d'une ame, d'un eſprit? de plus cette indiviſibilité m'eſt évidente par le ſentiment intime de ce que je ſuis; & j'aprens encore par la force du même ſentiment, que ce que j'apéle *moi*, n'eſt pas proprement ce que j'apéle *mon corps*, ce corps pouvant être di-

238. *Les parties de mon corps peuvent être séparées de moi.*

viſé & d'avec moi, & en lui-même; au lieu que *moi*, je ne puis être diviſé de moi-même.

1°. La ſubſtance de ce qui eſt actuélement mon corps peut ſe diviſer d'avec moi; car puiſque viſiblement je puis être ſans pieds ou ſans mains, je dois concevoir que mon ame par ſa nature pouroit abſolument être auſſi ſans chacune des autres parties de mon corps; fût-ce le cerveau & le cœur, qui au fond ne ſont que de la matiére, comme mon pié & ma main.

D'ailleurs pouroit-t-on ſupoſer que je ſuis ataché à cette partie qu'on apéle *cœur* ou *cerveau?* car l'un & l'autre n'étant qu'un amas de diverſes parties de matiére qui ſe diſſipent, & ſe réparent continuélement par la nutrition, c'eſt-à-dire qui ſe ſuccédent continuélement les unes aux autres; cet amas qui forme actuélement ce que j'apéle mon *cœur*, ſera remplacé par un autre amas d'ici à un temps; la ſubſtance actuéle de mon cerveau & de mon cœur ſera donc alors diſſipée, & tout-à-fait hors de moi; & *moi* cependant je ſubſiſterai. Ce *moi* n'eſt donc ataché eſſentiélement à aucune partie particuliére d'une ſubſtance diviſible.

Il s'enſuit delà manifeſtement que nulle portion du corps auquel je ſuis & je parois ataché, n'eſt d'une nature ſemblable à *moi*; car il ne conſiſte point comme *moi* dans l'unité; toute ſa ſubſtance & tout ce qu'il eſt, pouvant auſſi-bien être *deux* ou *trois* qu'*un*. Le morceau de matiére qui forme actuélement mon cœur eſt actuélement un morceau; mais ſans oter ni ajouter rien à ſa ſubſtance, il peut devenir *deux*, *trois*, *quatre* morceaux; ainſi l'unité dans les choſes corporéles, ou matériéles, n'eſt point une qualité eſſentiéle & phiſique, mais ſeulement relative à certaines idées, ou à certain nom: une partie de matiére pouvant ceſſer d'être *une*, ſans ceſſer d'être ce qu'elle eſt en ſoi. 239. *Nulle partie du corps n'eſt d'une nature ſemblable à moi.*

Une goute d'eau eſt *une*; la même ſubſtance de cette goute d'eau ſans être alterée en rien, ſera ſi je veux *deux* goutes. Qu'on ſupoſe dans un morceau de matiére de deux piés de long, un pié qui ſoit du fer, & l'autre de l'acier; cet être eſt *un* ou *deux* (comme il vous plaira) ſelon l'idée que vous en formerez, & ſelon le nom que vous voudrez lui donner. Si le regardant dans ſon total, vous voulez 240. *Une même ſubſtance réele eſt une & pluſieurs, ſelon divers regards.*

l'apeler un morceau de deux piés, il eſt *un*; ſi le regardant dans chaque partie vous voulez l'apeler *deux* morceaux diférens qui ſe tiénent, ce ſera *deux*; toutes les autres *unitez* ou *pluralitez* à l'égard du corps & de la matiére, ſont de ce caractére. On apéle *un* dans la matiére ce qu'il nous plaît d'y regarder comme le terme d'une de nos idées: mais s'il nous plaît de regarder le même objet comme faiſant divers termes de nos idées; ce qui étoit *un* ſeront *pluſieurs*; ainſi une maiſon eſt *une*, parce qu'elle eſt l'objet ou le terme d'une idée totale, à laquelle on donne le nom de *maiſon*; & cette même maiſon conſidérée comme terme de diverſes idées, par leſquelles j'y diſtingue tantôt tel apartement, tantôt telle pierre, tantôt telle poutre, &c. n'eſt plus alors une unité, mais un amas d'unitez & ſe trouve *multiplicité* autant qu'*unité*; parce qu'étant ſubſtantiélement diviſible, elle peut ſe trouver diviſée ſans ceſſer d'être ce qu'elle eſt dans ſa ſubſtance.

241. *On y trouve tant d'unitez qu'on veut.* La ſubſtance d'une montagne eſt de la ſorte une & pluſieurs, ſelon qu'il plaît à l'imagination de la conſidérer,

& de la nommer ; la regardant dans tout ſon amas, on l'apéle *une* ; mais la regardant dans les parties qui forment ſa ſubſtance, elle devient *pluſieurs*, & l'on y trouvera autant d'unitez que l'on jugera à propos d'y trouver de parties : l'union plus ou moins étroite qu'elles peuvent avoir enſemble ne pouvant conſtituer jamais aucune unité rééle.

En éfet leur union n'eſt jamais plus étroite que dans un corps très-dur ; mais quelque dur qu'il ſoit s'il vient à être ſéparé, la même ſubſtance qu'on jugeoit & qu'on nommoit *un* morceau, eſt jugé & apelé *deux ou trois* morceaux. Elle peut de meme atre jugée ou apelée *mille*, cent *milles*, cent *millions*, & tant qu'il plaira à l'eſprit de faire de chacune de ſes parties, l'objet particulier d'autant d'idées, ou d'actes particuliers de ſon eſprit ; en ſorte que la même partie de matiére, peut ſous divers regards être jugée & nommée *une* auſſi légitimement que *cent* ; ce qu'on ne ſauroit imaginer d'une ſubſtance ſpirituéle : car aucun eſprit ne pouvant être diviſé, ne ſauroit jamais être qu'*un*, & l'on ne peut faire de moi-même le terme de deux

idées, ſans détruire l'idée de moi-même.

## Chapitre XI.

### *De l'identité & de la diverſité.*

242. *Identité diſère de l'unité par un raport de tems & lieu.*

L'Identité d'une choſe eſt ce qui fait dire qu'elle eſt la *même* & non une autre. Il paroît ainſi qu'*identité* & *unité* ne diférent point, ſinon par certain regard de tems & de lieu. Une choſe conſidérée en divers lieux ou en divers tems, ſe retrouvant ce qu'elle étoit, eſt alors dite la *même choſe*. Si vous la conſidériez ſans nulle diférence de tems & de lieu, vous la direz ſimplement *une choſe*; car par raport au même tems & au même lieu, on dit voilà *une choſe*, & non voilà *la même choſe*.

243. *L'identité eſt diférence en diférens êtres.*

Nous concevons diférament l'identité en diférens êtres. Nous trouvons une ſubſtance intéligente, toujours préciſément la même, à raiſon de ſon unité ou indiviſibilité; quelques modifications qu'il y ſurviéne, telles que ſes penſées ou ſes ſentimens. Une même ame n'en eſt pas moins préciſément la mê-

me, pour éprouver des changemens d'augmentation ou de diminution de penſées ou de ſentimens : au lieu que dans les êtres corporels, une portion de matiére n'eſt plus dite préciſément la même, quand elle reçoit continuélement augmentation ou altération dans ſes modifications, telles que ſa figure & ſon mouvement ; mais ſi dans un être matériel augmenté, diminué ou altéré, on regardoit quelque endroit par lequel il fût demeuré ſans altération, il eſt évident que par cet endroit il ſeroit avec raiſon dit encore le *même*.

244. *La reſſemblance pris pour identité.*

Cependant obſervons que l'uſage admet une *identité* de reſſemblance, qui ſe confond ſouvent avec la vraie identité. Par éxemple, en verſant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un & l'autre verre, c'eſt le *même* vin ; & en faiſant deux habits d'une même piéce de drap, on dit que les deux habits ſont de *même* drap. Cette identité n'eſt que dans la *reſſemblance* & non dans la *ſubſtance* ; puiſque la ſubſtance de l'un peut ſe trouver détruite, ſans que la ſubſtance de l'autre ſe trouve altérée en rien. Par la reſſemblance, deux choſes ſont dites

auſſi *la même*, quand l'une ſuccéde à l'autre avec un changement imperceptible, bien que très-réel ; enſorte que ce ſont deux ſubſtances toutes différentes.

245. *La ſubſtance d'une même riviére change ſans ceſſe.*

Ainſi la ſubſtance de la riviére de Seine change tous les jours imperceptiblement ; & par là on dit que c'eſt toujours la même riviére, bien que la ſubſtance de l'eau qui forme cette riviére change & s'écoule à chaque inſtant. Ainſi le vaiſſeau de Théſée étoit dit toujours le même vaiſſeau de Théſée, bien qu'à force d'être radoubé, il ne reſtât plus un ſeul morceau du bois dont il avoit été formé d'abord. Ainſi le même corps d'un homme à l'âge de cinquante ans n'a-t-il plus rien peut-être de la ſubſtance, qui compoſoit le même corps, quand cet homme n'avoit que ſix mois ; c'eſt ce qu'on peut voir dans tout ſon jour par les preuves phiſiques de la nutrition, & par l'article où je traite exprès de ce ſujet dans l'*Examen des préjugez vulgaires* : c'eſt-à-dire qu'il n'y a comunément dans les choſes matériéles, qu'une identité de reſſemblance, que l'équivoque du mot pouroit faire prendre pour une identité de

ſubſtance. Quelque mince que paroiſſe cette obſervation, on en peut voir l'importance par une réfléxion de Mr Baile dans ſon Dictionaire Critique. Il montre que cette *équivoque pitoyable* eſt le fondement de tout le fameux ſyſtême de Spinoſa, qui ſupoſe une même ſubſtance dans tous les êtres : * fondement, comme on voit qui fait beaucoup d'honneur à ces prétendus grands génies, qui pour aler au-delà du ſens comun, comencent à broncher dès le premier pas, & à ne plus entendre ce qu'ils diſent par la premiére propoſition qu'ils font à la ſuite de Spinoſa. Mr Loke d'un autre coté propoſe un autre paradoxe : c'eſt, dit-il, que ſi un être ſpirituel *avoit perdu toute mémoire de ce qu'il étoit auparavant, il ne ſeroit plus le même :* nous pourons examiner ailleurs le caractére & les conſéquences d'une opinion ſi nouvéle.

* *Bail. Dict. Crit. Art. Spinoſa, Letre L. Une choſe dont on peut nier ou afirmer ce qui ne peut être nié ou afirmé de cette autre choſe, eſt diſtincte de cette autre choſe.*

Quoiqu'il en ſoit, l'identité à l'égard des corps comme j'ai dit, n'eſt proprement que relative à certaines particularitez, ou à certaines maniéres de parler, qui font nommer une choſe la *même* ; bien qu'au fond la ſubſtance de cette choſe cenſée la même,

change ſouvent en conſervant cette identité relative & nominale.

246. *i des par-ules de tiére peu nt avoir e identité ſolue.*

Quelques-uns ont demandé ſi un point de matiére très-petit, & imperceptible à toute la ſagacité de nos ſens, ne pouroit pas avoir une identité eſſentiéle & permanente; enſorte qu'il fût incapable par ſa nature d'être autre que tel corps. En admétant ce ſiſtême un point de matiére imperceptible, ſeroit de ſoi l'eſſence ou le germe de tel être particulier, & non de tout autre être. On ſupoſe par exemple que Dieu eût mis dans la ſeule perſone d'Adam, un nombre de corpuſcules, qui ſoient autant de germes, pour tout ce qu'il y aura jamais au monde d'hommes, & de corps humains : il ne ſe trouve diſent-ils nulle impoſſibilité dans cette hipotéſe, & l'on ne peut opoſer la dificulté de comprendre comment tant de milions innombrables de corps humains, auroient pu être contenus dans celui d'Adam; puiſqu'il y a démonſtration que le plus petit point peut ſe diviſer en plus de miliers d'autres points de plus petits en plus petits, qu'il n'y aura jamais d'hommes au monde. Chaque point étant ainſi & le germe & l'eſ-

ſence de chaque corps humain, il pouroit s'étendre & ſe dilater par des parties acceſſoires, & avec cela il ne quitteroit rien de ſon eſſence, de ſon unité, & de ſon identité:

Ce ſiſtême a paru comode à quelques-uns pour expliquer non ſeulement la nature & l'identité des corps; mais auſſi leurs formes ſubſtantiéles dont on a parlé dépuis tant de ſiécles. Mais il faut obſerver que ces particules de matiére qu'on ſupoſeroit le germe & l'eſſence de chaque choſe bien qu'imperceptibles, ſeroient toujours diviſibles, puiſqu'elles ſeroient corporéles & matérieles. Or dans leur diviſion, demeureroient-elles le germe & l'eſſence de chaque choſe? Si elles ne demeuroient pas telles, l'identité & l'eſſence d'une choſe pouroit-donc changer à chaque moment: puiſque la particule qui fait l'identité, ne ſeroit plus préciſément ce qu'elle étoit auparavant; comme l'eſſence d'un cercle ne demeure plus un cercle après ſa diviſion, mais ſeulement une moitié ou un quart de cercle. Ainſi après la diviſion d'une particule *identique*, il ne reſteroit plus qu'une moitié ou un quart de l'identité & de l'eſſence. Si 247.

l'on dit que même après la diviſion de l'identité, elle demeure la même en chacune de ſes parties diviſées, il s'enſuivra que dans un ſeul germe ou identité de corps humains, il y aura actuélement une infinité de corps humains ; & partout où le hazard les fera rencontrer, ſoit dans une pierre ſoit dans un chêne, il s'y doit trouver autant de corps humains.

On pouroit imaginer que la Providence auroit pourvu à ces inconvéniens, en métant ces particules identiques & eſſentiéles par leur extraordinaire petiteſſe, hors de l'ateinte des autres particules corporéles, qui aïant une figure & mouvement plus groſſier, n'auroient point de priſe ſur des particules incomparablement plus ſubtiles ; mais ces particules plus ſubtiles ne viendroient-elles point à ſe froiſſer, & à ſe diviſer elles-mêmes, ne fût-ce que dans leur rencontre & leur choc mutuel, alors l'identité & l'eſſence d'un même corps, ne ſeroit-elle point éparſe de toutes parts ? Par là cette même particule, qui n'étoit qu'une eſſence d'un corps, pouroit devenir dans ſa diviſion, mille eſſences d'un même corps ; ce qui ne ſe comprend plus.

Au reſte ſi ces conſidérations ne nous font pas conoître l'identité & l'eſſence des choſes, elles nous font conoître évidemment les bornes de notre eſprit; car il ſe perd abſolument dans cette diviſibilité de la matiére, qui s'étend à un infini, qu'il nous eſt également impoſſible de comprendre & de ne pas avouer. C'eſt ce qui va nous donner occaſion de parler de l'infini & de tout ce qui y eſt compris. 248. *Bornes de l'eſprit humain.*

## CHAPITRE XII.

### *Du fini & de l'infini.*

ON diſpute ſi naturélement nous avons l'idée de l'*infini*. Pour éclaircir la queſtion, on peut diſtinguer avec les Scholaſtiques deux ſortes d'*infinis*. L'un eſt dit *infini en puiſſance*, l'autre *infini abſolu*. Le premier ſelon ma penſée conſiſte en ce qu'un être quelque grand ou petit qu'on le ſupoſe, ſoit conçu avoir encore plus de grandeur ou de petiteſſe, qu'on ne peut concevoir, à quelques degrez multipliez les uns ſur les autres que l'on ſoit parvenu. Le ſecond infini conſiſte en ce qu'une choſe ait actué- 249. *Deux ſortes d'infini.*

lement & abſolument tant de grandeur ou de petiteſſe, qu'on n'en puiſſe imaginer davantage. Quelques-uns en d'autres termes qui reviénent aux miens, définiſſent l'infini en puiſſance : ce qui étant fini dans ce qu'il eſt actuélement, ſe trouve infini dans ce qu'il peut être ou ce qu'il peut devenir : au lieu que l'infini abſolu eſt ce qui dans ſon tout actuel, eſt actuélement infini.

350. *Nous avons l'idée du premier & non, du ſecond.*

Il eſt manifeſte que nous avons naturelément l'idée du premier infini ; car nous ne concevons rien de ſi grand, que nous ne puiſſions ajouter dans notre penſée aux degrez de grandeur qui ſont préſens à notre eſprit, des degrez ultérieurs de grandeur : il en faut dire autant à proportion de la petiteſſe.

Pour le ſecond infini, il ſemble que nous ne pouvons nous en former l'idée ; puiſqu'il nous eſt impoſſible de concevoir un objet ſi grand, que nous ne puiſſions par la penſée, ajouter à la grandeur que nous avons actuélement dans l'eſprit, de nouveaux degrez de grandeur.

351. *En penſant à Dieu nous ne formons*

Vous concevez un Dieu, me dira-t-on, qui a cette infinité abſolue : mais c'eſt de quoi il s'agit, ſi je le conçois.

Je conçois bien un premier être, de qui il faut que les autres aient reçu le leur; & par conſéquent qui a de ſoi tout ce qui eſt dans le leur. Je conçois encore qu'il a tant de vertus & de puiſſance, que je ne ſaurois lui en attribuer un ſi grand nombre de degrez, qu'il n'en ait encore davantage : mais ce n'eſt là, ſi l'on y prend garde, que concevoir l'*infini en puiſſance*, au lieu que pour concevoir l'*infini abſolu*, il faudroit que je conçuſſe toute l'étendue des atributs de Dieu, & tout Dieu même pour parler ainſi. Il faudroit que je conçuſſe tant d'atributs en lui, que je ne puſſe en imaginer plus, que je n'en concevrois actuélement. Or c'eſt ce que je ne puis faire ; car j'éprouve en moi que je puis concevoir en Dieu des vertus & des degrez de vertus de plus en plus ; & que quand j'en aurai conçu le plus grand nombre que je ſois capable d'imaginer, ce ſera toujours un nombre déterminé; de ſorte que j'en pourai imaginer encore davantage. Il m'eſt donc impoſſible de concevoir tant de vertus en Dieu, que le nombre ou l'étendue n'en ſoit pas finie dans mon idée ; ou bien Dieu ne ſeroit pas plus que ce que je

*que l'idée de l'infini en puiſſance.*

puis concevoir ; ce qui eſt expreſſément contre ce que nous jugeons, & devons juger de la nature & de l'infinité de Dieu.

252. *Nous n'avons pas une idée de Dieu conforme à toute l'étendue de l'objet.*

Mais quand on a une fois l'idée de *Dieu*, dira-t-on, on ne peut concevoir plus de vertus, que n'en renferme cette idée ; à quoi je répons que c'eſt cette idée de Dieu que nous n'avons point, telle que ſe le figurent certains Philoſophes : car notre idée n'eſt point proportionée à toute l'étendue de l'objet qui eſt Dieu. Elle eſt donc fauſſe, ajoutera-t-on, puiſqu'elle n'eſt pas conforme à tout ſon objet ; la conſéquence n'eſt pas juſte ; une idée n'eſt pas fauſſe, quand notre eſprit par elle, conçoit un objet hors de lui autant qu'il le peut concevoir, bien qu'il ne le conçoive pas dans toute l'étendue de ce qui eſt conoiſſable de cet objet. Une idée eſt toujours juſte, quand elle nous fait nétement diſtinguer ſon objet de tout autre objet, en nous repréſentant ce qui eſt en lui de particulier. S'il n'y avoit d'idée juſte & vraie, que celle qui nous fait conoître un objet hors de nous, ſelon toute l'étendue de ce qu'il eſt en lui-même, & autant qu'il eſt

*connoiſſable*, nous n'aurions aucune idée vraie ; car il n'y a que Dieu qui conçoive les objets autant qu'ils peuvent être conçus. Si nous avions en ce ſens-là une *idée vraie* de Dieu, nous comprendrions Dieu autant qu'il ſe comprend lui-même, & notre intéligence ſeroit infinie comme la ſiéne.

Mais me repliquera-t-on, qu'eſt-ce donc que je conçois, quand je parle de l'*infini abſolu* ? il faut bien que nous le comprenions, & que nous en aïons l'idée ; puiſque nous nous entendons nous-mêmes, quand nous prononçons ce mot *infini abſolu* auquel nous atachons un autre ſens, qu'au mot *infini en puiſſance*. Or le ſens que nous atachons à l'infini abſolu ne ſauroit être que l'idée même de l'infini abſolu. 253. *Parlant de l'infini abſolu, nous n'avons l'idée que d'une choſe incomprébenſible.*

La réponſe à l'objection eſt facile ; par *infini abſolu*, j'entens une étendue ſi grande, que je ſupoſe actuélement que mon eſprit n'y puiſſe rien ajouter ; mais la ſupoſition même eſt fauſſe, car il m'eſt impoſſible de concevoir en nul objet une ſi grande étendue de perfections, que je n'y puiſſe pas encore ajouter dans ma penſée : lors donc que j'emploie le terme d'*infini abſolu*, je veux par cette expreſ-

ſion indiquer *une choſe incompréhenſible*; je comprens ce que je dis; & ce que je dis eſt un mot, qui indique un objet où j'avoue que je ne comprens rien; c'eſt ainſi que j'entens ce que je dis en prononçant le mot *infini abſolu*.

Je puis bien croire que cet infini éxiſte éfectivement, comme je puis ſupoſer ou croire qu'il éxiſte des choſe; dont je n'ai & ne puis avoir aucune idée; de méme qu'un aveugle né, ſupoſe qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée: cependant il ne peut employer & il emploie quelquefois le mot *couleur*, pour indiquer une choſe où il ne comprend rien. Ainſi en parlant d'un ſixiéme ſens que Dieu auroit pu doner à l'homme, outre les cinq qu'il leur a donné, je parle de ce ſixiéme ſens, bien que je ne ſache pas ce qu'il ſeroit; & l'unique idée que j'en ai, eſt l'idée de quelque choſe où je ne comprens rien, & qui ſeroit indiqué par ce mot *ſixiéme ſens*. Je parle ainſi & de *l'infini abſolu* & de Dieu qui eſt abſolument infini ſans pouvoir comprendre ſon infinité abſolu[illegible] ſeulement une infinité en[illegible]uelle en lui eſt réélement

une infinité abſolue, mais qui m'eſt incompréhenſible, & dont je n'ai l'idée ſinon comme d'une perfection très-grande, dont il m'eſt impoſſible d'apercevoir les bornes, & de concevoir l'étendue; ſans avoir pourtant l'idée de ce qui eſt au de là de ce que j'en conçois, bien que je voie qu'il eſt éfectivement quelque choſe au delà. Ainſi, dit Mr. Loke, un Pilote ſondant la mer avec la plus longue corde qu'il puiſſe trouver, a bien l'idée d'une profondeur très- grande, qui reſte au delà de celle qu'il a meſurée; mais il n'a pas une vraie & juſte idée de la profondeur préciſe de la mer.

Mr. Puffendorf ( *devoir de l'homme l.* 1. *c.*4. 55.) fait ſur le même ſujet une réfléxion qui répondroit ſeule à toutes les dificultez. La voici : quoi qu'on diſe, avec raiſon, que Dieu eſt infini, cette idée qu'on ſe fait de lui n'eſt pas une conception pleine & entiére; car l'infini abſolu, ne marque pas proprement quelque qualité que nous voyons dans la choſe même à laquelle on l'attribue, mais ſeulement la foibleſſe de nos lumiéres, & l'impuiſſance où eſt notre eſprit de comprendre toute la grandeur de l'eſſence d'un tel être.

254. *Ceux qui disent avoir l'idée de l'infini absolu se contredisent dans l'infini en nombre.*

Pour ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini *absolu*, je leur demanderois volontiers si quand ils ont compris, par éxemple, un *infini absolu* en nombre, s'il n'eſt pas permis d'y ajouter encore quelque nombre ? s'ils diſent qu'il n'eſt pas poſſible, leur propre conſience les démentira ; & s'ils diſent qu'il eſt poſſible, voila leur prétendu infini abſolu, qui ceſſe de l'être ; puiſque j'apéle infini abſolu une étendue à quoi on ne puiſſe rien ajouter, & qui ne puiſſe être conçue plus grande. Or ce qui ſe dit de l'infini abſolu en nombre, ſe peut dire de tout autre infini abſolu.

255. *Si un infini eſt plus grãd que l'autre ? Queſtion frivole.*

Ceci nous fait voir combien ſont propres à décrier la raiſon ceux, qui raiſonent de choſes ſur leſquelles ils ne diſent & ne peuvent dire que des incompréhenſibilitez. En éfet quels honneur ſe font-ils, en demandant ſérieuſement, s'il peut y avoir un infini abſolu plus grand que l'autre : ne voyant pas ſeulement que le mot *grand* eſt un terme relatif, pour exprimer de combien de deux choſes, l'une ſurpaſſe l'autre, ou en eſt ſurpaſſée par une meſure déterminée & conue de nous : ainſi la grandeur des choſes

qui ne peuvent avoir de meſure déterminée, eſt une grandeur qui n'eſt plus à la portée de notre eſprit ; & dans laquelle il eſt manifeſte que nous ne concevons rien, ſinon qu'elle eſt au deſſus de notre portée.

Mais n'eſt-il pas évident dit-on que s'il y avoit une infinité d'hommes, il y auroit une infinité de cheveux plus nombreuſe que l'infinité d'hommes ? Je répons à cela que dans un nombre d'hommes borné & déterminé, je vois clairement qu'il y auroit plus de cheveux que d'hommes ; mais dans un nombre d'hommes infini où je ne conçois rien, je ne conçois pas davantage les atributs dont il eſt ou pouroit être ſuſceptible : & par conſéquent je ne vois pas, & je ne puis voir s'il eſt ſuſceptible de plus ou de moins ; n'aïant jamais pu vérifier le plus & le moins que par des nombres finis, qui ſont à la portée de mon intéligence. Rien ce me ſemble n'eſt plus propre à gater l'eſprit, & à introduire de faux raiſonemens que ces ſortes de diſcuſſions abſurdes : car en y voulant exercer ſa raiſon, on s'acoutume à confondre des chiméres avec la raiſon même, puis recipro-

quement la raiſon avec les chiméres ; au lieu que ſe renfermant uniquement ſur les choſes qui ſont à la portée de notre eſprit & de notre intéligence, nous pouvons avec un peu de ſoin diſcerner les véritables notions des choſes d'avec les fauſſes ; pour nous guider ſurement dans tous nos jugemens & dans toute notre conduite. Je puis dire que c'eſt faute de s'en tenir à cette maxime que le libertinage & la bizarerie des opinions a inondé tant d'eſprits : ce qui peut faire regréter le temps, que beaucoup de Philoſophes ont employé à raiſoner : ſur tout faute d'avoir découvert ou reconu cette premiére vérité, que l'infini abſolu eſt un objet où il eſt impoſſible à notre intéligence finie comme elle eſt de pouvoir rien comprendre ; & dont par conſéquent un eſprit judicieux ne doit rien énoncer, ſinon qu'il n'y comprend rien.

## CHAPITRE XIII.

### *Du poſſible & de l'impoſſible.*

256. *Le poſſible eſt un infini.*

LE poſſible dans toute ſon étendue doit être joint à l'article de l'infini : car en conſidérant que tout ce qui eſt poſſible eſt tel, qu'il eſt impoſſible d'en concevoir davantage ; il eſt manifeſte, que par cet endroit le poſſible eſt un infini : c'eſt l'infinité même de la puiſſance de Dieu.

257. *Si tout ce qui eſt poſſible peut éxiſter.*

Il ne faut donc pas s'étoner, après ce que nous avons établi dans le chapitre précedent, ſi on ne ſait que répondre à cette queſtion ; *Tout ce qui eſt poſſible peut-il éxiſter* ? car en prenant de la ſorte le poſſible dans toute ſon étendue, quelque choſe qu'on réponde, ce ſera un abîme où notre eſprit ſe perdra. Si l'on dit que tout ce qui eſt poſſible ne peut pas éxiſter ; dès là même il n'eſt donc pas poſſible : & ſi d'ailleurs on dit que tout ce qui eſt poſſible peut éxiſter, on peut donc ſupoſer ſon éxiſtence : or dans cette ſupoſition, il n'y aura plus rien de poſſible au de là de ce qui éxiſteroit

par la ſupoſition ; ce qui paroît ma
feſtement faux : puis qu'enfin q
que ſoit le nombre des choſes
éxiſteroient, il y auroit encore
poſſible, la toute puiſſance de D
ne pouvant jamais être épuiſée ;
par conſéquent tout le poſſible qu'
ſupoſeroit éxiſter, n'éxiſteroit po
tant pas.

Voila donc ce que notre eſprit
ſauroit déméler ; parce que le poſſi
étant un *infini*, paſſe la portée de
tre intéligence qui s'y perd & qui
ſait qu'en dire.

*Quel eſt ce raiſonnement ? D'eu eſt poſſible, donc il éxiſte.*

258. C'eſt par là qu'on peut toucher
doigt la foibleſſe de la prétendue
monſtration ſur l'éxiſtence de Die
laquelle a éxercé tant d'eſprits ; f
pour la défendre, ſoit pour l'ataqu
La diſpute ſubſiſte peut-être enc
aujourd'hui, faute de la réfléxi
que nous faiſons ici. Lorſque Deſc
tes a voulu prouver l'éxiſtence
Dieu, c'eſt-à-dire d'un être actué
ment infini, il a raiſonné ainſi. *D
éxiſte s'il eſt poſſible ; or il eſt poſſib
donc il éxiſte.*

*Un être infini poſſible eſt un objet*

259. Je ſais les diverſes réponſes qu'on
à ce raiſonement ; mais il me ſem
que la plus courte & la plus plai

ble en même tems, ſe tire de ce que j'ai établi touchant le *poſſible*. En éfet quand on me dit qu'un être infini, entant qu'infini abſolu, *eſt poſſible*, mon eſprit ſe perd également dans le ſujet & dans l'atribut de la propoſition; car le terme *infini* & le terme *poſſible* pris dans toute leur étendue, ſont des objets qui paſſent par leur infinité toute la portée de mon eſprit. Ainſi n'y concevant rien, je ne ſais plus qu'en nier ou qu'en afirmer. Par là encore s'aperçoit le défaut de cet autre raiſonement *un Etre infini eſt poſſible, puiſqu'il n'eſt pas impoſſible, & il n'eſt pas impoſſible puiſque nous n'y pouvons découvrir nulle impoſſibilité*; car enfin la penſée d'un eſprit borné comme le nôtre ne ſauroit être la juſte meſure de tout ce qui eſt poſſible ou impoſſible; le poſſible & l'impoſſible dans toute leur étendue, étant infinis, paſſent manifeſtement la portée de notre conoiſſance, qui s'y perd & s'y confond. Il eſt donc clair que par raport à l'être infini en tant qu'infini, & à ſa poſſibilité, notre eſprit, ne peut ſans témérité & ſans preſomption, en afirmer ou en nier quoi que ce ſoit.

*où nous concevons rien.*

Ce qui trompe quelques-uns au ſu- 26(

*Le p*

*Non infini peut ſe trouver à notre portée.*

jet du *poſſible*, c'eſt qu'il ſe peut conſidérer ou dans toute ſon étendue ou reſtreint à des choſes particuliéres & finies, dont les idées ſoient à la portée de notre eſprit. Sous ce dernier regard nous pourions juger de la poſſibilité d'un être : encore faut-il bien prendre garde aux divers ſens que peut avoir le mot *poſſibilité*, ou le mot *impoſſibilité*, qui lui eſt opoſé.

*261. Trois ſortes d'impoſſible 1°. de ſupoſition formele.*

Les Scholaſtiques diſtinguent à ce ſujet trois ſortes d'impoſſibilités, qui ſont utiles à remarquer. 1°. Une impoſſibilité d'après une *ſupoſition* ou *hipotéſe*, ce qui regarde une choſe poſſible en elle-même, mais qui eſt impoſſible en conſéquence d'une ſupoſition que l'on auroit faite, & que l'on continue à faire ; par exemple, il eſt très-poſſible que j'aille me promener demain ; mais ſi je ſupoſe que je n'irai pas, & que Dieu, qui prévoit toût, ait prévu que je n'irai pas, il eſt impoſſible dans cette ſupoſition, que demain j'aille me promener : puiſque la ſupoſition renferme une impoſſibilité; ſavoir que j'irai me promener demain, tandis qu'on ſupoſe en même tems que je n'irai pas me promener demain: de même encore, il eſt très-poſſible

que je ſois actuélement debout ; mais ſi l'on ſupoſe que je ſuis actuélement aſſis, il eſt impoſſible en conſéquence de cette ſupoſition que je ſois actuélement debout.

La ſeconde impoſſibilité revient à cette premiére, & n'eſt que par certains raports ou ſupoſitions tacites ; ainſi il eſt impoſſible que je ſois trompé par le témoignage unanime de mes ſens dont les organes ſont bien diſpoſez ; mais c'eſt par raport à l'ordre naturel des choſes que l'on ſupoſe tacitement ; ainſi quand je dis qu'il eſt impoſſible que ce que j'ai actuélement devant les yeux ne ſoit pas de l'écriture, je ſupoſe tacitement que Dieu ne faſſe pas actuélement un miracle.

262. *Définiti de l'impoſ ble abſolu ſujete à m priſe.*

La 3e. impoſſibilité eſt la ſeule impoſſibilité abſolue & proprement dite. On la définit comunément, *ce qui renferme contradiction* ; & l'on ſupoſe que cette définition eſt ſi claire, qu'elle ne peut avoir nulle ambiguité : cependant elle eſt l'ocaſion d'une mépriſe importante & ordinaire. En éfet, on confond d'un coté ce qui enferme contradiction, avec ce qui nous paroît renfermer contradiction ; & d'un autre coté, ce qui ne nous paroît pas

263. renfermer contradition avec ce qui en
*uvement* éfet ne la renferme pas.
*ietuel*
*ontré* Cet homme dont j'ai parlé ( *Pr. du*
*ble en* *Raiſ.* 3. *exercice* ) qui avoit inventé
*ulation.* une machine ingénieuſe d'ailleurs, pour le mouvement perpétuel, défioit tous les ſavans d'y trouver de l'impoſſibilité ou de la contradiction : auſſi aportoit-il pour juſtifier ſon ſiſtême, des démonſtrations qui ſe ſont trouvées telles que la Géométrie n'a rien de plus vrai : on n'atendoit pour l'éxécution de la machine qu'un ouvrier qui pût faire un cuir capable de ſoutenir un certain poids de vif-argent, & l'on eſt encore à trouver cet ouvrier. Mais n'eſt-ce pas auſſi en ce point-là même qu'étoit réélement la contradiction, laquelle n'étoit dans l'eſprit ni du machiniſte ni de ceux qui trouvoient ſon projet demontré ; ce qui étoit dans leur eſprit étoit une démonſtration: mais il y avoit quelque choſe dans la réalité, qui n'étoit pas dans leur eſprit. Ils ſupoſoient du cuir capable de ſoutenir un certain poids de vif-argent : ils ne faut diſoient-ils, que faire le cuir aſſez fort ; mais tant qu'il eſt cuir, il ſe trouve trop foible pour ſoutenir le poids du vif-ar-

gent : il faudroit donc un cuir qui ne ſeroit point cuir, au moins naturélement, bien que le Matématicien le ſupoſât tel naturélement ; car il ne cherchoit pas le mouvement perpetuel par la vertu d'une puiſſance ſurnaturéle ; Ainſi donc ſe trouvoit-il de la contradiction & de l'impoſſibilité dans la choſe & la réalité, quoiqu'il ne s'y en trouvât aucune dans l'eſprit.

264. *Une chose ne laiſſe pas d'être impoſſible, bien qu'on n'y voie point de contradiction.*

Il en eſt ainſi de mille autres objets hors de nous, qui ne nous ſont pas intimement conus ; nous en faiſons des combinaiſons dont nous aſſurons hardiment qu'elles n'enferment aucune contradition, dès là qu'il nous eſt impoſſible d'y en voir aucune : mais ſi les premiers reſſorts qui conſtituent la nature des choſes, nous étoient parfaitement préſens à l'eſprit, nous y verrions ſouvent une incompatibilité que nous n'apercevons pas, ne voyant que leurs qualitez ſenſibles : car celles-ci ſe trouvent ſouvent atachées à d'autres qualitez inſenſibles qui paſſent notre portée ; ſans que nous puiſſions juger du raport ou de l'incompatibilité qu'elles ont les unes avec les autres. Les Chimiſtes ne voient pas de contradiction, que le

fer ſe change en or ; je n'y en vois pas non pas non plus ; mais je ne puis pas aſſurer pour cela qu'il n'y en ait point : il faudroit que j'euſſe pénétré juſqu'aux premiéres particules radicales, qui conſtituent le fer & l'or, chacun dans leur nature, pour découvrir, ſi elles peuvent naturélement être comunes à ces deux métaux ; que ſi elles ne le peuvent, il y a de la contradition à dire que le fer puiſſe être naturélement changé en or. D'ailleurs je ne puis juger ſi cela ſe peut, à moins que l'expérience ne ſurviéne, laquelle n'eſt pas encore venue, ou du moins eſt fort incertaine ; & par là je ne puis juger avec certitude s'il ſe trouve de la contradiction ou non à ce changement. Quand donc on afirme ſi poſitivement à ce ſujet, qu'il ne s'y rencontre nulle impoſſibilité, c'eſt-à-dire ſeulement qu'on n'y en voit point ; mais ce n'eſt pas à dire qu'il n'y en ait peut-être pas en éfet. Car bien que les idées qu'on forme actuélement dans ſon eſprit & d'or & de plomb, ne ſoient point incompatibles & ne ſe détruiſent nulement l'une & l'autre, elles ne nous font pas conoître ce que ſont en ſoi l'or

& le plomb, dans toute l'étendue de leur nature.

Il s'enſuit de ces principes qu'à l'égard de tous les êtres, particuliérement de ceux qui ſont hors de nous, & qui ne nous ſont pas intimement conus, nous ne pouvons tirer cette conſéquence, *Je n'y vois pas de contradiction, donc il n'y en a point :* & c'eſt ce que nous devons admétre pour une premiére vérité.

265. *On ne peut voir de contradiction ni impoſſibilité dans une choſe, ſi elle n'eſt à notre portée.*

Mais ſi je vois de la contradiction & de l'impoſſibilité, ne puis-je pas conclure : donc il y en a en éfet ? oui ſi vous la voyez ; mais pour vous aſſurer que vous la voyez, il faut que l'objet ſoit à la portée de votre eſprit. Ainſi quand les Sociniens trouvent de la contradiction dans ce que la religion nous aprend du miſtére de la Trinité, ils jugent contre les régles de la lumiére même naturéle : car la religion nous propoſe ce miſtére comme étant la nature infinie de Dieu même, qui paſſe toute la portée de notre eſprit : or la lumiere naturéle nous aprend à ne point juger des objets qui paſſent notre intéligence.

266. *M. le Clerc a choiſi mal un exemple de la contradiction.*

De même encore Mr. le Clerc dans ſa Logique a très-mal choiſi pour é-

xemple de contradiction, la multiplication d'un même corps, telle que les Catoliques la croient dans le miſtére de l'Euchariſtie. Car ſans parler de la multiplication des pains que l'Evangile l'oblige de reconoître; un même corps multiplié, étant dans un état ſurnaturel & miraculeux, il eſt par conſéquent hors de la portée naturéle de notre eſprit: & il n'eſt point en ces conjonctures tel que nous nous le repréſentons par une idée naturéle, laquelle eſt toujours défectueuſe, par raport à un objet ſurnaturel.

Si d'autres auteurs avoient fait cette réfléxion, ils ſe ſeroient épargné touchant les miſtéres de la religion beaucoup de raiſonnemens, qu'ils ont fait valoir auprès des eſprits peu clairvoyans; mais qui ne ſauroient avoir nulle dificulté, quand on eſt capable de pénétrer & de déméler les premiéres véritez & les premiéres notions que fournit une juſte analiſe de nos penſées.

## CHAPITRE XIV.

### *De ce qui eſt parfait ou imparfait.*

267. *Si l'idée de perfection eſt claire.*

A Entendre quelques Philoſophes rien n'eſt plus naturel à l'eſprit que l'idée de *perfection*; & elle eſt ſi claire que nul ne peut s'y méprendre. Pour croire qu'ils penſent juſte, il faudroit au moins qu'on les vît aporter quelque ſoin, à déméler d'abord certaines ambiguitez qui ſe rencontre manifeſtement dans le mot *parfait* ou *perfection*.

268. *Etre parfait c'eſt atteindre la fin où l'on eſt deſtiné par ſon auteur.*

Perſone ce me ſemble ne diſconviendra que le ſens le plus propre du mot *parfait*, eſt d'exprimer le caracté-re d'un ouvrage qui a en ſoi de quoi remplir la fonction à quoi ſon auteur l'avoit deſtiné. Ainſi des vers faits pour plaire, ſont parfaits s'ils plaiſent en éfet: une maiſon faite pour loger comodément eſt parfaite ſi éfectivement elle eſt comode à loger. Ainſi l'homme créé pour s'employer tout entier à conoître & à ſervir Dieu, eſt parfait s'il eſt tout ocupé de ce divin éxercice.

269. *Cette définition ne convient point à Dieu.*

Mais cette définition du *parfait* la plus néte peut-être & la plus préciſe qui puiſſe être donée, ne convient nulement à Dieu; car 1°. Dieu n'eſt point un *ouvrage*. 2°. Il n'eſt point *créé*; il n'eſt point *deſtiné* par ſon auteur n'aïant point d'auteur; quelque choſe qu'il faſſe ou puiſſe faire, c'eſt toujours à quoi il eſt deſtiné (ſi l'on peut parler ainſi); & pour parler juſte, il ne faut nulement parler ainſi. Il faudra donc chercher par raport à Dieu, une idée de perfection qui n'eſt nulement l'idée la plus comune & la plus plauſible atachée à ce mot *parfait*.

270. *Ce que c'eſt que perfection dans Dieu.*

Ainſi on apéle dans Dieu *perfection* chacune des qualitez que nous eſtimons & que nous croyons y devoir ſupoſer. On pouroit encore plus préciſément apéler *perfection* en Dieu, l'amas de toutes ſes qualitez; car ſi l'on en concevoit quelqu'une ſeparée des autres, on ne trouveroit pas la perfection dans Dieu. Voilà donc encore en Dieu même, deux idées de perfection. Enfin nous ſupoſons toutes ces qualitez en Dieu à un degré ſi élevé qu'il paſſe tout ce que nous en pouvons concevoir: voila encore une troiſiéme idée de perfection en Dieu;

Ces idées de perfection ne ſont donc pas ſi aiſées & ſi ſimples que quelques-uns voudroient ſe l'imaginer : car dans une idée *ſimple* il n'y a rien à diſtinguer, rien à déméler : & tout ce qu'on y veut diſtinguer ou déméler, ne fait que l'embaraſſer & le confondre.

271. *Perfection eſt ce qu'on ſupoſe devoir être en chaque choſe.*

Au reſte ce que les trois idées de perfection que nous avons diſtinguées en Dieu, ont de comun eſt à remarquer ; ſavoir que nous ſupoſons qu'elles doivent être en Dieu ; & ceci même nous fournit encore de la *perfection* une idée aſſez juſte & aſſez plauſible ; ſavoir que nous apelons *perfection* tout *ce que nous ſupoſons qui doit être en chaque choſe*, & qui y convient.

Ainſi en ſupoſant qu'un cercle doit être compoſé d'une ligne par tout également diſtante du centre, nous apelons *parfait* un cercle qui éfectivement ſe trouve de la ſorte. En ſupoſant qu'un homme doit avoir deux mains & cinq doigts à chaque main, nous ne le trouvons point parfait, s'il n'a qu'une main ou s'il en a trois ; ſi chaque main n'a que quatre doigts, ou ſi elle en a ſix ; par là en ſupoſant qu'un monſtre doit avoir quelque choſe de fort extraordinaire, ſi un homme ſe trouvoit avoir cent bras comme Bria-

rée & des yeux par tout le corps comme Argus, ou quelque choſe encore de plus éfrayant ; il faudroit dire alors que c'eſt là une perfection : à la vérité *perfection* de *monſtre*, mais toujours une perfection ; puiſque nous trouverions dans le monſtre tout ce que nous ſupoſons qui y doit être, & qui lui convient.

272. *Si le parfait eſt tel qu'on n'y peut rien ajouter.*

Quelques-uns croient éclaircir l'idée de perfection priſe généralement, diſant que le *parfait* eſt un avantage tel qu'on n'y peut rien deſirer ni ajouter ; c'eſt-à-dire que nul être n'y peut rien deſirer, ni rien ajouter : mais en ce ſens-là, le *parfait* ne ſera autre choſe que le bien infini : puiſqu'il n'y a que ce bien à quoi l'on ne puiſſe rien ajouter ni deſirer ; & comme nous avons vu que l'*infini* eſt un objet où notre eſprit ne peut rien concevoir, il ne nous ſera pas plus aiſé de concevoir le *parfait*.

273. *Si le parfait eſt ce qui vaut mieux que ſon contraire.*

Après ces définitions il ne nous reſte plus qu'à éxaminer celle qu'on aporte comunément dans les écoles, quand on dit que *le parfait eſt ce qui en ſoi vaut mieux que ſon contraire* ou *que ſa privation :* cette définition qui paroît ſi néte & ſi préciſe à quelques-uns, ne

l'eſt pas ce me ſemble autant qu'on a coutume de le ſupoſer. Car quand on parle ainſi de *perfections*, il eſt clair qu'on parle de qualitez, dont l'une eſt préférable à l'autre. Or je demande eſt-ce ſeulement par certains raports ou en certaines ocaſions, que l'une eſt préférable à l'autre ? ſi une qualité ne ſe trouve ainſi perfection que par certains raports, elle ne ſera plus perfection en ſoi & par ſa propre nature; ce qui par ſa nature & en ſoi eſt tel, ne pouvant ceſſer d'être tel en quelque ocaſion & par quelque raport que ce ſoit : mais ſi indépendament de toute ocaſion, de toute ſupoſition & de tout raport, on demande lequel vaut mieux en ſoi du repos ou du mouvement; de l'action ou de l'inaction : il me ſemble que la queſtion ſera incompréhenſible ou frivole; puiſque l'action ou l'inaction ne ſont préférables l'une à l'autre que par raport à certains êtres, certains tems, certains lieux, certaines circonſtances où ſe peuvent trouver l'action ou l'inaction, le mouvement ou le repos : en ſorte qu'à l'égard de certains êtres ou de certains tems, l'action ou le mouvement vaudront mieux; & qu'ils vau-

dront moins par raport à certains autres êtres & à certains autres tems. Il faut donc trouver des qualitez telles, qu'indépendament de tout raport & de toute ocaſion particuliére, elles vaillent mieux que leurs contraires. Or il eſt certain d'abord qu'il n'y en a point de ce caractére dans les choſes corporéles, à l'égard deſquelles il ne vaut pas mieux en ſoi étre mou que dur; long, que large; dans le mouvement que dans le repos &c. Ainſi il faut néceſſairement avouer qu'à leur égard il n'y a que des perfections relatives ou de ſupoſition, telles que je les ai expliquées d'abord; c'eſt-à-dire, par raport ou à l'uſage qu'on en veut faire ou à une eſtime arbitraire qu'en font les hommes, ou à certaines dénominations qui ſe ſont introduites comme au hazard.

274. *Quelle qualité priſe en ſoi vaut mieux que ſon contraire.*

A l'égard des eſprits, il paroît qu'il y a des qualitez qu'il vaut mieux avoir que de n'avoir pas; mais ſi l'on y prend garde, on trouvera qu'excepté une ſeule elles ne ſont pas telles en ſoi ni abſolument; mais toujours par raport à une autre qualité, qui eſt la ſeule qu'il vaut mieux abſolument avoir que de ne point avoir; & cela par quelque raport que ce ſoit, quelque

ſupoſition que l'on puiſſe faire, & en quelques circonſtances qu'on veuille la conſiderer ; or cette qualité, c'eſt *d'être heureux*, autant & auſſi long-tems qu'on puiſſe l'être. Telle eſt, dis-je, la ſeule perfection abſolue, qui vaut mieux que ſon contraire, à l'égard de tous, par quelque raport, en quelque ocaſion ou conjoncture qu'on puiſſe ſupoſer. 275. *Immortalité perfection relative à bonheur.*

Si l'on demande par exemple, s'il vaut mieux pour un eſprit être *immortel* que *mortel* ; je répondrai d'abord qu'oui, par la diſpoſition où ſont tous les hommes de joindre l'idée de la mort à celle du malheur ; parce que dans l'état où ils ſe trouvent, c'eſt en éfet pour eux une peine & un malheur de mourir, étant atachez à une vie qu'ils aiment. Par là auſſi ils joignent l'idée de l'immortalité à celle du bonheur ; mais ſi je viens à les ſéparer, & à joindre l'idée du malheur avec l'immortalité ; alors je change de penſée & la miéne s'ajuſte naturélement à l'oracle de Jeſus-Chriſt au ſujet d'un réprouvé, deſtiné par l'Auteur de la nature à être immortel & par ſa propre faute à être malheureux ; & je dirai alors après la Vérité incarnée qu'il vaudroit mieux pour cet homme non

ſeulement qu'il ne fut pas immortel, mais même qu'il n'eût jamais été: *Melius ei eſſet ſi natus non fuiſſet.* Puis donc que l'immortalité par certain raport peut devenir beaucoup plus funeſte que la mortalité, il n'eſt pas vrai que l'immortalité regardée préciſément & abſolument en elle-même vaille mieux que la mortalité; puiſque ce qui eſt tel en ſoi abſolument, ne peut jamais ceſſer d'être tel, en quelque circonſtance & par quelque raport que ce ſoit; or l'immortalité en certaines circonſtances & par certain raport, n'eſt pas préférable à la qualité contraire; par conſéquent l'immortalité n'eſt point une perfection abſolue, mis ſeulement perfection eu égard à la béatitude, qu'elle ſupoſe, à quoi elle ſe raporte, & dont elle eſt regardée comme une partie ou une prolongation.

276. *Sageſſe, puiſſance & moyens de la béatitude.*

J'en pourois dire autant, & avec proportion de la ſageſſe & de la puiſſance, s'il étoit poſſible de ſe les figurer ſans la beatitude; mais ce ſeroit une chimére; puiſque ces qualitez ſont ou la beatitude-même conſidérée par diférentes faces: telles qu'elles ſont en Dieu: ou des qualitez atachées

chées à la beatitude, ſoit pour y parvenir, ſoit pour en jouir: car pour ne parler ici que des étres créez qui ſont plus à la portée de notre intéligence qu'eſt-ce à leur égard que la *ſageſſe*? ſinon une qualité qui leur fait prendre la voïe d'ariver à la fin derniére & véritable de tout être ſpirituel, qui eſt la béatitude, comme les Philoſophes en conviénent unanimement: la ſageſſe eſt donc une diſpoſition pour ariver au bonheur ou pour en jouir; & que ſeroit éfectivement une ſageſſe qui nous conduiroit à un véritable malheur, ou qui ſeroit capable de nous y entretenir, dès-là méme elle ceſſeroit d'être ſageſſe.

C'eſt ce qui ſe vérifie encore plus ſenſiblement à l'égard de la puiſſance de la conoiſſance & d'autres ſemblables qualitez. Il eſt certain que nous ne les regardons comme des perfections, qu'autant qu'elles peuvent contribuer à notre ſatisfaction & à notre bonheur. En ſerions-nous éfectivement plus parfaits, pour être revétus d'un pouvoir, ou pour être éclairez de conoiſſances qui ne contriburoient en rien à notre bonheur, ou qui ne ſerviroient qu'à nous rendre malheureux? ne vaut-il pas mieux, par ex-

ple, n'avoir ni puiſſance, ni intéligence, que d'en avoir comme les démons, à qui ces qualitez ne ſervent qu'à ranimer ſans ceſſe leur rage & leur deſeſpoir ? mais ſi ces qualitez en ſoi eſſentiélement, & par leur nature, valoient mieux que leur contraire, il ſeroit impoſſible de ſupoſer ou d'imaginer aucune circonſtance dans laquelle il valût mieux n'avoir ni intéligence ni puiſſance que d'en avoir : de même qu'un cercle étant rond en ſoi, abſolument par ſon eſſence & ſa nature, il eſt impoſſible de ſupoſer ou d'imaginer aucun raport ni aucune circonſtance, dans laquelle un cercle ne ſoit pas rond. Que s'il ſe trouvoit une ſeule circonſtance pareille, dès la même un cercle ne ſeroit pas de ſoi & eſſentiélement rond : donc puiſqu'il ſe trouve des circonſtances dans leſquelles il vaut mieux n'avoir ni puiſſance ni intéligence que d'en avoir, ces deux qualitez ne ſont pas eſſentiélement telles qu'il vaille mieux les avoir que de ne les pas avoir : mais elles ne ſont telles que par certain raport ; c'eſt à-dire par raport à l'idée que nous avons que l'intéligence nous découvre les moyens de nous rendre heureux, & que la puiſſance nous les met en main.

Ainſi ce qui vaut mieux que ſon contraire, en ſoi abſolument, eſſentiélement, indépendament de tout raport & de toute circonſtance, & par conſéquent ce qui doit être uniquement & formélement cenſé *perfection abſolue*, eſt ſeulement la béatitude & ce qui y contribue.

277. *La béatitude n'eſt pas de peu de durée.*

Au reſte la béatitude n'eſt pas bornée à un contentement & à un bonheur, tel que nous l'éprouvons ici-bas, où nous ſentons par expérience qu'il y a toujours quelque choſe de plus à deſirer & à ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que ſon contraire qui eſt un moindre bonheur; ainſi la béatitude n'eſt perfection abſolue que dans un degré ſi élevé, qu'il ſoit préférable à tout autre degré; & ce degré ſi élevé eſt celui qui paſſe tout ce que nous pouvons concevoir, c'eſt-à-dire un degré qui va juſqu'à l'infini, & qui paſſe nos conceptions; car ſi nous le pouvions concevoir, dès là même il ſeroit fini, & nous pourions le méſurer, le comparer & apercevoir un degré qui lui ſeroit préférable; ainſi il ne ſeroit pas perfection abſolue.

Ce que nous diſons du degré du bonheur doit s'entendre de ſa durée;

d'où je conclus que la perfection & l'unique perfection abſolue, ( à la prendre formélement & préciſément, ſelon la définition, eſt ce qui vaut mieux eſſentiélement que ſon contraire ) conſiſte dans un bonheur éternel & ſouverain.

278. *Idée de perfection peu démêlée par quelques-uns.*

Supoſé, ces réfléxions touchant la perfection, je crains bien que divers Philoſophes n'y reconoiſſent pas leurs idées ordinaires de perfection ; mais parmi ceux-là je ne ſais ce que penſeront ceux qui fondent une preuve de l'éxiſtence de Dieu ſur le mot ſi équivoque & ſur l'idée ſi indéterminée de *perfection*, quand ils diſent que Dieu eſt un amas de perfections ; que l'amas de perfections eſt poſſible, & qu'étant poſſible il faut qu'il éxiſte ; puiſque s'il n'éxiſtoit pas, il ne ſeroit pas poſſible : ce raiſonement renferme, comme on voit beaucoup d'ambiguité dans le mot de *perfection* ou de *perfections* en Dieu ; car après ce que nous avons établi, cette démonſtration prétendue ne peut ſignifier autre choſe, ſinon qu'il eſt impoſſible qu'un être ſouverainement & éternélement heureux n'éxiſte pas ; mais outre ce qu'on a coutume de dire pour éclair-

cir ce ſophiſme, nous ajouterons ici que le *parfait* dont nous parlons en cet article, auſſi bien que le *poſſible* & *l'éternel*, ſont autant d'infinis ſur leſquels notre eſprit borné & fini ne peut former aucun jugement clair ; ne pouvant porter de jugement clair que ſur des objets proportionez à ſa capacité & à l'étendue de ſes lumiéres qui ne ſont rien moins qu'infinies.

Pour concluſion de cet article, le *parfait* dans les choſes inanimées n'eſt autre que ce qui eſt ſupoſé le plus convenable à la fin pour laquelle elles ſont deſtinées : & dans les êtres ſpirituels le parfait n'eſt autre que le vrai bonheur & ce qui eſt ſupoſé y conduire plus directement ou le rendre plus durable & plus acompli.

## CHAPITRE XV.

### *Du bon, ou de ce qui eſt bon.*

279. *Le bon a du raport au parfait.*

SI l'on entre une fois dans ce que je viens de dire du *parfait* & de la *perfection*, il ne me reſtera qu'un mot à dire ici ſur la nature du *bon* & de la *bonté* : réſervant les conſéquences qu'on en peut tirer par raport à la

conduite de la vie, à un Traité de morale & de la ſocieté civile qui doit ſuivre celui-ci. Le *bon* ou la *bonté*, n'eſt donc autre choſe que ce qui nous rend heureux ou ce qui y contribue.

Si l'on ne voit pas d'abord comment cette définition convient à tout ce qu'on apéle *bon*, quelques réfléxions nous aideront à déméler nos idées ſur ce point.

280. *Le bon eſt relatif à une fin, qui eſt le bonheur.*

De quelque choſe que nous diſions, *cela eſt bon* c'eſt toujours par raport à une fin : quand Dieu dit au ſujet des créatures qu'il venoit de produire, *il vit que cela étoit bon*; on ne peut douter que ces paroles ne ſignifient *cela étoit propre & convenable à la fin que Dieu s'étoit propoſée.*

Dans les choſes les plus comunes & les plus ordinaires, il en eſt de même: par éxemple, quand les hommes les moins Philoſophes diſent, *ce vin eſt bon, cette épée eſt bonne*; c'eſt encore par raport à une fin; ce vin eſt bon, c'eſt-à-dire ce vin eſt convenable & propre à me donner du plaiſir ou de la ſanté en le beuvant; *cette épée eſt bonne*, c'eſt-à-dire propre à repouſſer mon énemi ou à me défendre contre lui : pour peu qu'on y faſſe d'aten-

tion, on trouvera que jamais on n'emploie & on ne peut raisonablement employer le mot de *bien*, sinon pour signifier qu'une chose est propre à une certaine fin qu'on a, du moins tacitement, dans l'esprit.

*Le fin général est d'être content.*

Or la fin que l'on a toujours tacitement dans l'esprit, c'est de se contenter, & de se satisfaire, soit qu'on se procure un bien ou qu'on evite un mal, (ce qui au fond est un vrai bien) puisque le premier degré de bonheur est d'être exemt de mal.

Il arive donc souvent que la satisfaction que l'on a tacitement en vue, ne paroit pas dans la fin prochaine qui est actuélement dans l'esprit; mais on ne regarde au fond cette fin prochaine, que pour ariver à quelque satisfaction & à quelque degré de bonheur. On voit un Peintre aler chez un marchand, pour quelle fin? pour acheter des couleurs: & pourquoi ces couleurs pour les broïer, pour les mélanger entre elles avec de l'huile: & pourquoi les mélanger? pour les apliquer sur une toile avec le pinceau, pour faire un tableau, pour le montrer, pour en tirer de l'argent ou de la réputation. A chaque démarche on trouve une fin;

& chaque fin eſt un moyen pour une autre fin, juſqu'à la derniére que j'ai nomée; & pourquoi de l'argent & de la réputation? parce que cela me fait plaiſir, cela me contente & me ſatisfait autant que je le puis être dans l'état préſent où je me trouve. Or dans chaque fin qui conduit à une autre, on trouve toujours le *bon*; & le bon ne ſe trouvera jamais que par raport à la ſatisfaction, qui eſt la fin générale. Si donc on ſupoſoit qu'un être particulier ne pût en rien contribuer à la ſatisfaction de qui que ce ſoit; dès là même il perdroit tout caractére, & tout degré de bonté.

282. *Tout ce qui éxiſte eſt bõ.* C'eſt ainſi qu'il faut entendre ce que diſent les Philoſophes, que *tout ce qui éxiſte eſt bon*; c'eſt qu'il peut contribuer au bonheur ou de près ou de loin; nous ne voyons pas toujours comment, mais le créateur le voit. D'ailleurs outre la ſatisfaction qui en peut revenir aux hommes Dieu en tire toujours ſa gloire, qui eſt le ſeul bien dont nous puiſſions juger que le ſouverain être ſe trouve ſuſceptible.

283. *Bien honête, utile, agréable.* On demandera peut-être quelle différence ſe trouve entre ce qu'on apéle d'ordinaire le bon ou le *bien honête*, &

& le bon ou le *bien utile*, puiſque l'un & l'autre doivent nous donner de la ſatisfaction. C'eſt que le bien *honête* nous ſatisfait du coté de la conſcience & de la raiſon & ce qui eſt un bien durable, ſolide, & qui n'eſt point ſujet à de facheurs retours ; au lieu que le bien apelé comunément *utile*, entant qu'opoſé à l'honête, ſatisfait du coté de la cupidité & ſe trouve expoſé au dégoût & à l'inquiétude. Si la ſatisfaction qu'on tire du bien utile eſt vive; mais d'une très-courte durée, on lui donne alors plus ordinairement le nom de *bien agréable*; Néanmoins à parler éxactement tout bien eſt véritablement *utile*, puiſqu'il ſert à nous ſatisfaire plus ou moins; d'une façon ou d'une autre ; pour le tems ou pour l'éternité.

Il eſt donc à propos de remarquer à cette ocaſion, que le mot *bon* eſt très-équivoque, ſignifiant également diférentes ſortes de bontez que l'on ne déméle pas. Chacun des hommes en particulier penſant à ſoi préférablement à tout autre, il n'apéle *bien* ou *bon* que ce qui contribue à ſon bonheur particulier ; mais puiſque le bonheur eſt pour tous les hommes qui

284. *Chaque particulier penſe à ſoi dans ce qu'il apéle bon.*

ſont unis par les liens de la ſocieté, on ne doit ce ſemble apeler *bien* ou *bon abſolument*, que ce qui contribue au bonheur général de tous les hommes, ou ce qui fait du bien & paroît bon à tous. Quand on manque à prendre ces mots dans ce ſens-là, il n'en faut jamais diſputer; car ſi d'un même objet l'un dit qu'il eſt *bon*, & l'autre qu'il n'eſt *pas bon*, ils ont également raiſon l'un & l'autre; c'eſt comme s'ils diſoient, l'un, *cet objet eſt bon pour moi*, ou *il me plaît*; & l'autre *cet objet n'eſt pas bon pour moi*, ou *il me déplaît* ce qui eſt également vrai, à l'égard des deux perſones qui le diſent.

285. *Le mot vrai ſe prēd quelquefois pour le mot* bon.

Le mot vrai prend quelquefois la ſignification du mot *bon*; comme quand on dit de vrai ou de bon or, une vraie perle, &c. Ce qui n'eſt qu'un uſage de langue, pour ſignifier que les propriétez auſquelles nous avons ataché le nom *de perle*, comme la blancheur la néteté conviénent à une choſe que l'on indique actuélement: ce qui au fond ne ſignifie rien, ſinon que tel étre indiqué, eſt *véritablement* c'eſt-à-dire éfectivement une perle: ainſi dans cet uſage le mot *vrai* n'a été introduit, que pour diſtinguer les

choſes auſquelles on donne un certain nom, en conſéquence d'un tel amas de propriétez qu'on y ſupoſe; pour les diſtinguer, dis-je, de celles qui auroient ſeulement l'aparence ou une partie de ces propriétez, ſans les avoir réélement ou ſans les avoir toutes. Ainſi on dit un *vrai diamant*, parlant de celui qui a toutes les proprietez que l'on atache comunément à l'idée déſignée par ce nom *diamant*; telles que le brillant, la dureté. Et on apéle au contraire *faux diamant* celui qui auroit le brillant & l'aparence du diamant & qui n'en auroit pas la dureté ou quelqu'une des autres proprietez que nous ſupoſons être eſſentiéles au diamant; ce qui ne mérite pas, ce me ſemble, une plus longue diſcuſſion.

## CHAPITRE XVI.

### *De l'ordre.*

286. *On ne recherche point d'ordinaire la notion de l'ordre.*

JE ſuis ſurpris de ne point trouver le ſujet de cet article traité comme tant d'autres, dans les métaphiſiques ordinaires: je ne ſais s'il en eſt aucun qui ait plus de droit tenir rang

dans la recherche des premiéres véritez, & des principes des conoiſſances humaines; en éfet il n'eſt aucune notion qui puiſſe être moins aperçue par une conoiſſance antérieure, ni dont l'on puiſſe déduire un plus grand nombre d'autres conoiſſances, ſoit pour la ſpéculation des ſiences, ſoit pour la conduite de la vie.

287. *Définition de l'ordre.*

J'ai vu définir l'ordre par quelques-uns, *un arangement des choſes*, ou *une juſte diſpoſition des parties:* mais il arive dans ce ſujet comme dans pluſieurs autres, que la définition a autant beſoin d'explication que la choſe même définie. Car je demande ici en quoi conſiſte *cet arangement des choſes*? Que faut-il, afin que la diſpoſition des parties ſoit *une juſte diſpoſition*? de plus l'arangement n'eſt que l'action ou la ſituation par laquelle l'ordre eſt mis quelque part; il faut donc ſavoir ce que c'eſt qu'*ordre* pour bien entendre ce que c'eſt qu'*arangement*. Dailleurs la *juſte diſpoſition des choſes*, n'eſt que leur arangement; il faut donc ſavoir, ce que c'eſt que l'*arangement* des choſes pour conoître leur juſte diſpoſition. Je croi ai donner une plus juſte notion de l'ordre,

en diſant que c'eſt *la diſpoſition miſe entre des parties diférentes d'un tout, laquelle eſt propre pour ateindre à la fin qu'une intéligence s'eſt propoſée.*

288. *L'ordre ſ poſe une i tell:gence.*

Par là on voit d'abord que l'ordre ſupoſe une intéligence ; car otant l'idée d'intéligence, vous ôtez l'idée de *fin* ; en éfet à l'égard des choſes purement matériéles qu'on ſupoſeroit n'avoir nul raport à aucune intéligence, métez le deſſus au bas, & le dehors au dedans, dès qu'on ne ſe propoſe aucune fin en ces diverſes ſituations, l'une eſt auſſi bien ordonée que l'autre, & toutes ſont égalment à leurs places, étant toutes également ſans aucune deſtination ; puiſque les choſes matériéles ſont par leur nature incapables de s'en donner.

289. *Diverſes choſes pr pres à u même fi marquent de l'ordr*

Mais quand je vois un grand nombre d'êtres ou de parties diférentes, que je conois avoir pu éxiſter indépendament l'une de l'autre ; & qui ſe trouvent aſſorties entre elles, d'une maniére propre à ateindre une fin utile ou agreable que s'eſt propoſé ou qu'a pu ſe propoſer une intéligence, alors j'y trouve manifeſtement de l'ordre : & je ne ſache aucune perſone ſenſée qui n'en trouve avec moi. Voi-

là donc préciſément ce que c'eſt que l'ordre.

290. *Exemple dans un diſcours ou un tableau.* Ainſi lorſque je me propoſe de perſuader les eſprits ou de faire quelque impreſſion ſur eux par un diſcours d'une heure ; ſi toutes les parties, les phraſes ou les mots du diſcours, ſont placez de la maniére la plus propre à perſuader ou à faire l'impreſſion que je prétends ſur ceux qui entendront ou liront ce diſcours, il s'y trouve de l'*ordre* ; car ce ſont des parties diſpoſées pour ateindre une fin.

Si dans le ſouvenir d'une action faite par un grand nombre de perſones & chargée d'une multitude d'incidens, un Peintre qui veut la repréſenter dans un tableau pour m'en donner une idée diſtincte, diſpoſe tellement toutes les parties du tableau que je prenne à ſa ſimple vue, une idée diſtincte de l'action & de ces circonſtances, il eſt évident encore qu'il y a de l'ordre dans ce tableau, ou pour parler langage de Peintre, de l'*ordonnance*.

De même encore ſi un Architecte ſe propoſe de batir un édifice où ſe trouvent toutes les parties & les diſpoſitions néceſſaires ou utiles pour le

logement d'un grand Prince dans un Palais, il ſe trouve de l'ordre dans cet édifice.

291. *Un livre imprimé ne ſauroit être l'éfet du hazard.*

Lors donc que je vois un poëme imprimé tel que l'Eneïde de Virgile, qui réſulte de la juſte ſituation de plus de quatre ou cinq cens mille caractéres, diſpoſez de maniére qu'ils préſentent à mon eſprit la fin qu'a pu ſe propoſer une intéligence, ſavoir de m'indiquer la ſuite des avantures d'un Héros, dans un diſcours ſenſé ingénieux, agréable, il m'eſt impoſſible de ne pas concevoir par cet ordre un eſprit ou une intéligence qui l'a formé; & quand on me dira que l'Eneïde peut avoir été fait ou diſpoſé par *le hazard*; c'eſt comme ſi l'on diſoit qu'elle s'eſt formée par quelque choſe où l'on ne comprent rien; & l'on parle alors ſans avoir aucune idée ſous les paroles qu'on prononce.

292. *L'ordre dans les ſujets ſucceſſifs eſt plus remarquable.*

L'ordre dans un ſujet permanent, marque ainſi toujours une intéligence & une fin; mais il la marque d'une maniére incomparablement plus ſenſible dans un ſujet ſucceſſif, tel que ſeroit une montre ou une horloge qui durant le cours des anées entiéres, continue réguliérement à montrer le

partage des mois ou des heures. Car de juger ſérieuſement qu'une horloge ſe fut formée par ce défaut de cauſes ou d'idées que l'on déſigne dans le mot *hazard*; c'eſt quelque choſe d'auſſi manifeſtement inſenſé, que de juger qu'on ne penſe pas quand on penſe; & c'eſt là une de ces premiéres notions ou premiéres véritez qui n'en peuvent avoir nulle autre antérieure : car à un homme qui demandera qu'on lui prouve que c'eſt une intéligence & non le pur hazard qui a formé & qui entretient la régularité d'une horloge, pour toute preuve on ne lui répond rien & l'on dit ſeulement ou plus haut ou plus bas ; *Voila un fou.*

293. *La notion de l'ordre eſt importante.*

Or cette premiére vérité toute ſimple & toute aiſée qu'elle eſt, ſe trouve pourtant très-propre à réſoudre pluſieurs dificultez dans les ſujets les plus importans ; & je ne ſais ſi avec cet unique ſecours, je n'aréterois point tout d'un coup un homme qui entreprendroit la défenſe du ſiſtéme de Spinoſa, pourvu qu'il entendît bien ce qu'il diroit.

## CHAPITRE XVII.

### *Agir, Action.*

QU'EST-CE qu'*action?* c'eſt-dit-on *l'exercice d'une puiſſance ou faculté*; & qu'eſt-ce que *puiſſance* ou *faculté?* c'eſt, dit-on, le *pouvoir d'agir;* mais le moyen d'entendre ce que c'eſt que *pouvoir d'agir*, quand on ne ſait pas encore ce que c'eſt qu'*agir* ou *action.* On ne dit donc rien ici ſi ce n'eſt un mot pour un autre; l'un obſcur & qui eſt l'état de la queſtion, pour un autre obſcur, & qui eſt également l'état de la queſtion. 294. *Les explications d'agir, peu claires.*

Il en eſt de même de tous les autres termes qu'on a coutume d'employer à ce ſujet. Si l'on dit qu'*agir*, c'eſt produire un éfet & en être la cauſe éficiente & proprement dite; je demande 1°. ce que c'eſt que *produire* 2°. ce que c'eſt que l'*éfet*, 3°. ce que c'eſt que *cauſe*, 4°. ce que c'eſt que *cauſe éficiente* & proprement dite; car tout cela ne me fait pas une idée plus diſtincte & plus individuée, qu'*action & agir?* 295.

296. *Ce que c'eſt que produire dans les choſes matériéles.*

Il eſt vrai que dans les choſes matériéles & en certaines circonſtances, je puis me donner une idée aſſez juſte de ce que c'eſt que *produire* quelque choſe & en être la cauſe *éficiente*, en me diſant que c'eſt *communiquer de ſa propre ſubſtance à un être cenſé nouveau.* Ainſi la terre produit de l'herbe qui n'eſt que la ſubſtance de la terre avec un ſurcroît ou changement de modifications, pour la figure, la couleur, la fléxibilité &c. Ainſi le ſoleil produit la lumiére qui n'eſt dans l'air ou dans nos corps qu'une communication de quelques corpuſcules ou rayons du ſoleil modifiez par leur éloignement, leur ténuité, &c.

297. *Ce que c'eſt que cauſe éficientes dans les mêmes choſes.*

En ce ſens-là je comprens très-diſtinctement ce que c'eſt que *produire*, & être la cauſe éficiente; & j'entendrai avec la même facilité ce que c'eſt qu'*éfet*; en diſant que c'eſt l'être dont la ſubſtance a été tirée de celle d'un autre être avec de nouvelles modifications ou circonſtances; car s'il ne ſurvenoit point de nouvéles modifications, la ſubſtance communiquée ne diféreroit plus de celle qui communique.

Mais après nous être ainſi formé

l'idée la plus nette qu'on puiſſe ſouhaiter de ce que c'eſt que produire un éfet, & en être la cauſe éficiente en certaines conjonctures, nous ne ſavons pas encore pour cela ce que c'eſt en général qu'*agir* & *produire*; car dès qu'une ſubſtance comunique quelque choſe de ce qu'elle eſt, à une autre ſubſtance, nous voyons & nous diſons qu'elle *agit*; mais nous ne laiſſons pas de dire qu'un être *agit* en bien d'autres conjonctures, où nous ne voyons point qu'une ſubſtance comunique rien de ce qu'elle eſt.

298. *Cette notion d'action n'eſt pas générale.*

Qu'une pierre ſe détache du haut d'un rocher, & que dans ſa chute elle pouſſe une autre pierre qui comence de la ſorte à deſcendre, nous diſons que la premiére pierre agit ſur la ſeconde: lui a-t-elle pour cela rien comuniqué de ſa ſubſtance? au contraire elle en a peutêtre perdu, quand elle s'eſt froiſſée en heurtant la ſeconde. C'eſt dira-t-on le mouvement de la premiére qui s'eſt comuniqué à la ſeconde; & c'eſt par cette comunication de mouvement que la premiére pierre eſt dite *agir*, mais voilà encore de ces diſcours où l'on croit s'entendre, & où certainement on ne s'en-

299. *Une pierre eſt dite agir ſans comuniquer de ſa ſubſtance.*

tend point assez. Car enfin comment le mouvement de la premiére pierre se comunique-t-il à la seconde s'il ne se comunique rien de la substance de la pierre ? Le mouvement est-il autre chose qu'un pur mode, & un mode, selon tous les Philosophes, est-il réélement, phisiquement & hors de notre esprit, autre chose que la substance même dont il est mode.

300. *Un mode ne se comunique point.*

Tout mode naturélement est aussi incommunicable sans la comunication de la substance, que la substance elle-même est incommunicable. Dire donc que le mouvement d'une substance peut se comuniquer sans qu'elle-même se comunique, c'est dire à peu près que la rondeur d'un globe peut se comuniquer à une autre substance, sans qu'il se comunique rien de la substance du globe. Nous voyons bien qu'à la rencontre de la premiére pierre, la seconde comence d'avoir un mouvement qu'elle n'avoit point ; & la premiére, de perdre quelque chose du mouvement qu'elle avoit : mais à moins que de prendre plaisir à s'embrouiller soi-même, on ne peut juger pour cela, que le mouvement de l'une passe dans

l'autre ſubſtance ; puiſque le mode n'étant réélement que la premiére ſubſtance, ce ſeroit dire que cette ſubſtance, ſans ceſſer d'être ce qu'elle eſt devient une autre ſubſtance. Il eſt donc vrai qu'un corps agit ſur un autre corps, ſans qu'il lui ait comuniqué rien de ſa ſubſtance. L'action de la pierre qui en met une autre en mouvement, n'eſt donc pas la comunication qui ſe fait d'une partie de ſon être à un autre être.

301. *L'ame agi au dedans ſans comuniquer de ſa ſubſtance.*

De plus, quand ce que j'apéle en moi mon ame ou mon eſprit, de non-penſant ou de non-voulant à l'égard de tel objet, devient penſant ou voulant à l'égard de cet objet, alors d'une commune voix il eſt dit *agir* ; cependant & la penſée & la volition qui ſont ſurvenues, n'étant que les modes de mon eſprit & de mon ame, n'en ſont pas une ſubſtance diſtinguée ; & par cet endroit encore *agir* n'eſt point comuniquer une partie de ce qu'eſt une ſubſtance à une autre ſubſtance.

302. *Elle agit de même au dehors.*

Nous employons encore le terme *agir*, lors qu'en conſéquence d'une penſée ou d'une volition formée au dedans de notre ame, il ſe forme au dehors & dans notre corps quelque

mouvement. Or ne voyant rien pour cela de la ſubſtance de mon ame qui puiſſe être cenſé paſſer dans mon corps, je ne peux dire raiſonablement qu'il ſe comunique rien de la ſubſtance de mon ame à celle de mon corps, dans les ocaſions ou mon ame eſt dite *agir* ſur mon corps ; ne pouvant y avoir rien de ſubſtantiel qui ſoit comun à mon ame & à mon corps, ſelon l'idée la plus préciſe qu'on ſe puiſſe former de l'un & de l'autre.

303. *Dieu agit ſans rien comuniquer de ſa ſubſtance.*

De même encore ſi nous conſidérons Dieu entant qu'aïant été éternélement le ſeul être, il ſe trouva par ſa volonté avec d'autres êtres que lui, qui furent nommez *créatures*, ou *le monde* ; nous diſons encore par là que Dieu *a agi* : mais dans cette action ce n'eſt point non plus la ſubſtance de Dieu qui devient partie de la ſubſtance des créatures ; l'on voit par ces diférens éxemples, que le mot *agir* forme des idées entiérement diférentes : ce qui eſt très-remarquable.

304. *Divers ſens du mot* agir.

Dans le premier éxemple, *agir* ſignifie ſeulement ce qui ſe paſſe quand un corps en mouvement, rencontre un ſecond corps qui à cette ocaſion eſt mis en mouvement ou dans un plus

grand mouvement : tandis que le premier ceſſe d'être en mouvement ou dans un ſi grand mouvement.

Dans le ſecond éxemple, *agir* ſignifie ce qui ſe paſſe en moi & dans chacun des hommes, quand mon ame prend une des deux modifications, dont je ſens par expérience qu'elle eſt ſuſceptible, & qui s'apélent *penſée* ou *volition.*

Dans le troiſiéme éxemple, *agir* ſignifie ce qui arive lorſqu'en conſéquence d'une penſée ou volition formée en moi, il ſe produit du mouvement corporel dans mon corps.

Dans le quatriéme éxemple *agir*, ſignifie ce qui arive quand en conſéquence de la volonté de Dieu, il ſe fait quelque choſe hors de lui. Or je dis qu'en ces quatre éxemples le mot *agir* exprime quatre choſes & quatre idées tellement diférentes qu'il ne s'y trouve aucun raport, ſinon fort vague & fort indéterminé : ſavoir qu'en conſéquence de l'être que nous diſons *agir*, il ſurvient quelque changement ; & que ce changement même eſt ce que nous apelons *action*, mais c'eſt dans toutes ces diférentes ſortes de changemens ou d'actions que je dis qu'il n'y a nul

raport ; car dans le premier, ſavoir dans la *pierre*, par laquelle une autre eſt mue auſſi, le changement ſe fait au dedans & au dehors d'un être corporel, qui eſt dit agir. Dans le ſecond éxemple ( ſavoir dans l'ame qui comence d'avoir une penſée ou une volition ) le changement ſe fait tout au dedans d'un être ſpirituel. Dans le troiſiéme éxemple, ſavoir ( dans l'ame qui fait mouvoir un corps, ) le changement ſe fait, & au dedans de l'être ſpirituel, & en conſéquence au dehors dans un être corporel. Dans le quatriéme éxemple ( ſavoir dans Dieu qui agit au dehors de lui-même ) le changement eſt tout au dehors de celui qui agit, & nulement au dedans.

Certainement les Philoſophes, & en particulier les Métaphiſiciens, demeurent ici en beau chemin. Je ne les vois parler ou diſputer que d'*agir* & d'*action*; & dans aucun deux, pas même dans Mr Loke qui a voulu pénétrer juſqu'aux derniers replis de l'entendement humain, je ne trouve point qu'ils aient penſé nulle part à expoſer ce que c'eſt qu'*agir*.

CHAPITRE

## CHAPITRE XVIII.

*Expoſition de la queſtion des cauſes ocaſionéles, pour éxaminer ſi ce ſont les créatures qui agiſſent, ou ſi c'eſt Dieu ſeul.*

ON a diſputé depuis longtems ſi les créatures agiſſent ou n'agiſſent pas; ſi elles ſont ſimplement *des cauſes ocaſionéles*, ou de *véritables agens*; on a fait des volumes infinis ſur cette matiére, & les plus grands eſprits s'y ſont non ſeulement exercez mais écchaufez vivement. Le public longtems atentif à leurs queréles, ne s'eſt laſsé de les ſuivre, que parce qu'on ne pouvoit plus les comprendre; mais les combatans eux-mêmes s'étoient-ils jamais bien entendus? & pour y réuſſir n'auroient-ils pas du ſe dire; *nous diſputons ſi les créatures n'agiſſent jamais, & ſi Dieu ſeul agit à leur ocaſion, mais qu'eſt-ce qu'*agir, *qu'eſt-ce qu'*action, *en ſommes-nous convenus? Tout le monde en convient-il, & par le même mot que nous employons tous, entendons-nous préciſément la même choſe?*

305. *On diſpute ſi les créatures agiſſent ſans ſavoir ce que c'eſt qu'agir.*

ou je ſuis trompé, ou ils auroient trouvé que non.

Car enfin le mot *agir* ou *action* étant manifeſtement équivoque & faiſant des idées toutes diférentes à l'égard de Dieu, & à l'égard des créatures, qu'on nous diſe donc l'idée préciſe & générale qu'on atache à ce mot *agir*, pour examiner s'il convient à la créature & à Dieu; & pour découvrir ſi les créatures agiſſent ou n'agiſſent pas, tandis que nous convenons tous que Dieu agit.

306. *Diférentes idées de ce mot ſelon les diverſes occaſions citées.* Dans la créature inanimée l'idée que nous avons d'*agir*, n'étant que l'idée de ce qui ſe paſſe, quand un corps eſt mis en mouvement par la rencontre d'un autre qui y étoit lui-même, il eſt manifeſtement inſenſé de demander ſi l'idée d'*agir* convient à Dieu & à la créature; car enfin Dieu n'eſt pas un corps en mouvement par la rencontre duquel il s'en meuve un autre.

307. *Ce que c'eſt en Dieu que d'agir.* Dans Dieu l'idée d'agir eſt l'idée de ce qui arive quand à ſa ſimple volition, il ſe fait quelque choſe hors de lui, & à prendre en ce ſens l'idée d'agir, il n'y en a aucun à demander ſi une créature inanimée agit; puiſqu'el-

le eſt incapable de volition. On pouroit ajouter que ce que nous apelons *agir* ou *action* dans les créatures inanimées n'étant au fond que le mouvement, elles n'ont pas d'elles-mêmes le principe d'agir, n'ayant pas le principe de mouvement; car étant d'elles-mêmes indiférentes au mouvement & au repos, elles n'ont pas le principe pour être plûtot dans le mouvement que dans le repos. Auſſi un corps n'eſt-il mis jamais en mouvement par lui-même, mais par un autre corps, & cet autre encore par un autre; juſqu'à ce qu'on viéne à un moteur qui ſoit un eſprit.

308. Agir *dans les corps ne renferme nulle idée de volition.*

Quoiqu'il en ſoit ce qu'on apéle *action* & *agir* dans les corps, ne comportant nulle idée de *volition*, on ne voit rien de comun entre l'idée d'*agir* à l'égard de Dieu, & l'idée d'*agir* à l'égard des corps. On ne ſauroit donc encore dans ce ſens-là demander ſi agir eſt une propriété qui conviéne également à Dieu & aux corps.

309. *Comment* agir, *peut convenir à Dieu & à notre ame ſelon les no-*

Voyons s'il s'en trouvera davantage à demander ſi *agir* eſt quelque choſe qui dans ſon idée préciſe conviéne également & à Dieu & aux eſprits créez, tels que l'ame humaine. Pour

*tions expo. sées ci-dessus.*

faire cette discussion exactement, considérons l'ame humaine entant qu'elle est dite *agir*, soit au dedans d'elle-même par ses pensées & ses volitions, soit au dehors par le mouvement qui selon sa volonté ou sa pensée se fait en certains corps.

310. *Il ne survient rien en Dieu quand il agit.*

Dans la premiére considération, puisqu'on apéle *agir*, ce qui se passe en moi quand il me survient une pensée ou une volition qui n'y étoient pas ; en ce sens-là, il est manifeste que mon ame *agit* & que Dieu n'agit point ; car il survient à mon ame au dedans de son être une pensée & une volition, ce qui est pour mon ame, une nouvéle modification dans sa substance ; au lieu que Dieu étant parfaitement le même de toute éternité, il est incapable d'aucune nouvéle modification dans sa substance.

311. *Si dans l'action de l'ame, c'est elle ou Dieu qui en est le principe.*

Il est vrai, dira-t-on, que notre ame ne pense & ne veut que par des pensées & des volitions qui lui survienent & qui sont ses modifications : mais on demande si c'est l'ame, ou si c'est Dieu qui soient le principe de ces modifications & qui les produisent ? Pour répondre à la question, souvenons nous que nous n'avons encore naturé-

lement aucune idée de ce mot *agir* par raport à Dieu, ſinon l'idée de ce qui ſe paſſe quand au gré de ſa volonté, il ſurvient hors de lui quelque choſe qui n'éxiſtoit pas. En ce ſens-là, ceux qui prétendent que Dieu ſeul agit dans chaque penſée qui ſurvient à notre ame, prétendent donc auſſi que chacune des penſées & des volitions ne ſurvient & ne ſe trouve uniquement dans notre ame, ſinon parce que Dieu le veut & par une détermination poſitive de ſa volonté.

312. *Comme l'ame n'agit que parce que Dieu veut.*

Mais cette idée même *parce que Dieu le veut*, fait encore ici une équivoque. En éfet ces termes peuvent ſignifier deux choſes fort diférentes; l'une que Dieu veut en général que l'ame humaine ſoit telle, qu'elle contribue elle-même par la nature qu'il lui a donnée, & en conſéquence de ce qu'il l'a faite, que l'ame dis-je contribue elle-même à ſes volitions & à ſes penſées qui ſont ſes propres modifications.

Ou bien ces termes *parce que Dieu le veut*, ſignifient que chaque penſée ou volition qui ſurvient à notre ame, y ſurvient uniquement par une volonté particuliére & déterminée de Dieu; en ſorte que notre ame ne con-

tribue pas plus à métre en elle ſes propres volitions & penſées, qu'une pierre, par exemple contribue à métre en elle le mouvement qui n'y étoit pas.

313. *L'ame contribue également à ſa penſée & à ſa volition.*

J'ai parlé de la *volition* comme de la *penſée*; l'une & l'autre étant également une modification de l'ame. En éfet ſi notre ame ne peut contribuer en rien à la modification de ſa penſée, comment contribueroit-elle davantage à la modification de ſa volition? ou ſi elle peut contribuer à celle-ci, pourquoi ne pouroit-elle pas contribuer à celle-là? Dire donc que mon ame n'a pas plus de part à former ſa modification (qui eſt la *volition* & la *penſée*) que la matiére en a pour former en elle ſa modification qui eſt le mouvement; ce ſeroit dire que l'ame n'a pas plus d'éficace qu'une motte de terre ou un morceau de bois.

314. *Nous ne voyõs point de principe de l'action de l'ame qui lui ſoit extérieur.*

Mais ſans conſidérer ici ce qu'une pareille opinion auroit de pernicieux pour les mœurs & pour la Religion; je dis que même dans la pure ſpéculation naturéle, elle eſt manifeſtement déraiſonable; car quand un corps eſt mis en mouvement, nous voyons (& ſouvent même de nos yeux) que le principe de ce mouvement eſt exté-

ieur à ce corps, & nous ne voyons point à l'égard de l'ame aucun principe extérieur de ſa penſée & de ſa volition; nous en voyons bien l'ocaſion dans les objets qui frapent les ſens, mais jamais on ne peut imaginer qu'un objet corporel ſoit le principe d'une penſée & qu'il la produiſe.

Ce principe eſt donc en mon ame même, comme l'a toujours cru le genre humain; ou bien il eſt uniquement dans Dieu, comme ſe le ſont figurez certains Philoſophes nouveaux: mais ce ſujet, ſi l'on y prend garde, eſt une de ces premiéres véritez qu'on ne ſauroit ni prouver ni ataquer par une vérité antérieure & plus claire. En éfet ſi l'on prétend l'ataquer en diſant qu'*une ſimple créature telle que l'ame, eſt incapable de ſe modifier elle-même*; pour en conclure *que ce n'eſt point l'ame qui produit en elle ſa propre penſée*, ce ſera juſtement aporter en preuve l'état de la queſtion; car il s'agit de ſavoir, *ſi une créature ſpirituéle telle que l'ame, ne peut & ne doit pas ſe modifier elle-même*; puiſque le ſentiment naturel qu'en ont eu tous les hommes, & en tous les tems, eſt pour l'affirmative: ſi l'on ajoute que le mou-

315. *Le principe d'agir eſt dans l'ame.*

vement eſt auſſi eſſentiélement la modification du corps, que la penſée eſt la modification de l'eſprit ; pour conclure, donc ſi le corps ne peut pas ſe donner la modification qui lui eſt propre, l'eſprit ne poura pas davantage ſe donner la ſienne ; c'eſt parler de nouveau pour ne rien dire, car la queſtion eſt juſtement de ſavoir s'il n'eſt pas de l'eſſence d'un eſprit de ſe modifier lui-même, à la diférence des corps qui eſſentiélement en ſont incapables.

316. *Ceux qui ataquent cette vérité aportent pour preuve l'état de la queſtion.* Dans cette queſtion cependant où tout le genre humain eſt d'un même ſentiment, de quoi s'aviſent un petit nombre de Philoſophes ſpéculatifs quand ils prétendent dire le contraire, & n'aporter pour détruire le ſentiment comun à tout le genre humain, d'autres preuves que l'état même de la queſtion ſous des termes plus embrouillez.

317. *Notion d'agir, premiére vérité.* Avec cette ſituation des eſprits, la queſtion tombera donc comme j'ai dit ſur une premiére vérité. Or une premiére vérité ne peut s'ataquer, que par des raiſonemenss frivoles, puiſqu'on n'y ſauroit donner ateinte par une propoſition antérieure ou plus claire ; autrement

autrement elle ne seroit plus premiére vérité.

Si l'on prétend y opoſer une autre vérité auſſi claire, & qui ſoit donnée auſſi pour premiére vérité: alors comme de ces prétendues premiéres vérités opoſées, il y en aura néceſſairement une, qui ſera non une vérité, mais une fauſſeté; je demande qui ſera le juge légitime dans la conteſtation, ſinon le ſentiment le plus répandu dans tous les hommes, & à quoi ils ſe rendent le plus naturélement. Si donc je donne pour premiére vérité, que *mon ame produit le mouvement dans mon corps*, & que le P. Malbranche de ſon coté donne pour premiére vérité, *qu'un eſprit ne ſauroit agir ſur un corps*, nous voilà juſqu'ici ſans pouvoir nous rien prouver l'un à l'autre; mais de mon coté j'ai le ſentiment naturel répandu de tous temps dans tous les hommes, & de ſon coté il a une réfléxion particuliére ſavoir qu'*il ne voit point de raport entre un eſprit & un corps*, ou que *dans l'idée de ſon ame il ne trouve point la faculté ou vertu de remuer un corps*; mais s'il veut établir ſa réflexion en preuve, elle ſe trouvera des plus mal fondées, car il

conclura seulement qu'une chose n'est point parce qu'il ne la voit pas, & qu'il n'en peut avoir l'idée ; c'est la conséquence d'un homme né aveugle, qui nie les couleurs parce qu'il ne les voit point, & qu'avec tout l'éfort de son esprit, il n'en peut trouver ni apercevoir l'idée.

318. *Il faut conoître la nature in time de l'ame pour afirmer qu'elle n'agit point.*

Pour nier donc avec quelque fondement que l'ame est incapable de remuer un corps, il faudroit être bien certain que nous avons une idée claire, totale & compléte de toute la nature de l'ame, & que nous conoissons son essence intime & réele autant qu'elle peut être conue. Or c'est ce qui n'est point, comme tout le monde en convient. Si donc en général, c'est très-mal raisoner que de conclure, je ne vois point ou je ne puis conoître une chose, donc elle n'est point ; ou, je ne puis voir comment mon ame remueroit mon corps, donc elle ne le remue point ; combien la conséquence est-elle plus bizare, quand la chose qu'on ne peut voir n'en est pas moins afirmée par le sentiment naturel à tous les hommes qui sont portez invinciblement à juger vraies bien des choses, dont ils ne peuvent conoître la natu-

re, ni l'eſſence. Nous ne pouvons conoître ni la maniére, ni l'eſſence de l'union de notre ame avec notre corps; en conclurons-nous par le raiſonement Malbranchiſte, que pour cela cette union n'éxiſte point; à quoi ne nous conduiroit pas ce raiſonement? Combien eſt-il plus judicieux d'admétre conformément à l'expérience la réalité & l'éxiſtence de mille objets où nous ne comprenons rien. Un ſentiment répandu par la nature dans tous les hommes étant un guide ſur, n'alons point quiter ſa lumiére pour ſuivre nos illuſions.

## CHAPITRE XIX.

*Notions préciſes pour expliquer ce que c'eſt qu'*agir, action, cauſe, éfet.

POur réſultat des diſcuſſions précédentes ſur la nature de l'action, les plus importantes peutêtre qui ſe trouvent dans la Philoſophie, & dans les premiers principes de nos conoiſſances, faiſons en peu de mots le précis de ce que l'on peut répondre d'intelligible à la queſtion, Qu'eſt-ce que

c'eſt qu'*agir*. Je dis que par rapport aux créatures, *agir* eſt en général *la diſpoſition d'un être, entant que par ſon entremiſe il arive actuélement quelque changement*; car il eſt impoſſible de concevoir qu'il arive naturélement du changement dans la nature, que ce ne ſoit par un être qui agit; & nul être créé n'agit, qu'il n'arive du changement ou dans lui-même ou au dehors.

*Notion d'agir.*

319. *Les corps agiſſent cõme inſtrumens.*

On dira qu'il s'enſuivroit que la plume dont j'écris actuélement, devroit être cenſée agir; puiſque c'eſt par ſon entremiſe qu'il ſe fait du changement ſur ce papier, qui de non écrit devient écrit; à quoi je répons que ce qu'il s'enſuivroit ne ſeroit pas un inconvénient: c'eſt dequoi le torrent même des Philoſophes doivent convenir; dès qu'ils donnent à ma plume en cette ocaſion le nom de *cauſe inſtrumentale*; car ſi elle eſt *cauſe* elle a un éfet, & tout ce qui a un éfet *agit*; puiſqu'agir & avoir un éfet, c'eſt formélement la même choſe.

320. *A moins qu'ils ne comuniquent de leur ſubſtance.*

Je dis plus; ma plume en cette ocaſion agit auſſi réélement & auſſi formélement que quelque cauſe que ce puiſſe être, parmi les êtres purement corporels, qui ne font point entrer

de leur ſubſtance dans leur production. En éfet s'il eſt au monde une cauſe éficace de cette eſpéce, c'eſt un feu ſouterrain qui produit un tremblement de terre; or ce tremblement de terre n'eſt autre choſe que le mouvement des parties de la terre, excité par le mouvement des parties du feu; de même auſſi les traces formées actuélement ſur ce papier, ne ſont que de l'ancre mue d'une maniére particuliére par ma plume, qui elle-même eſt mue par ma main; il n'y a donc de diférence entre l'ancre mue ſur ce papier & le tremblement fait dans la terre, ſinon que dans celui-ci la cauſe prochaine du mouvemement de la terre eſt plus imperceptible ou plus ſubtile, & que dans celui-là elle l'eſt moins; mais au fond le feu n'agit pas plus véritablement ſur les parties de la terre, que ma plume ſur ce papier; ſi l'on dit que ma plume eſt mue elle-même par ma main, je dirai que les parties du feu ſont mues auſſi elles-mêmes par des parties de l'air, & les parties de l'air par quelque autre partie qui n'en ſera pas moins rééle pour être imperceptible à nos ſens; rien ne ſe faiſant dans les choſes purement corporéles, que par mécanique.

321. *Ils sont censez agir quand on n'aperçoit ce qui les meut.*

J'avoue que quand la cauſe prochaine d'un mouvement corporel échape à nos ſens, nous diſons plus particuliérement que le corps où il ſe fait *agir*; & que nous ſommes portez à croire que les corps où il ſe fait un mouvement imperceptible, ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement: mais ſi nous les ſupoſons de purs corps (car je ne parle point ici de l'ame des bêtes à la nature deſquelles nous ne comprenons rien) il eſt manifeſte à la raiſon humaine & à toute la Philoſophie, qu'un corps n'eſt mis jamais en mouvement que par un agent extérieur. Par-là notre définition *d'agir* conviendra très-bien à tout ce qui eſt dit *agir* à l'égard des corps.

322. *La notion d'agir convient à l'ame.*

Elle conviendra encore mieux à ce qui eſt dit *agir* à l'égard des eſprits: ſoit au dedans d'eux-mêmes par leurs penſées & leurs volitions, ſoit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps; car chacune de ces choſes eſt un changement qui arive par l'entremiſe de l'ame.

Notre définition peut convenir également bien à l'action de Dieu & à Dieu dans ce que nous en pouvons concevoir: nous concevons qu'il agit en-

tant qu'il produit quelque choſe hors de lui ; car alors c'eſt un changement qui ſe fait par le moyen d'un être éxiſtant par lui-même. Mais avant que Dieu eût rien produit hors de lui, n'agiſſoit-il point, & auroit-il été de toute éternité ſans action ? Queſtion incompréhenſible, ſi pour y répondre il faut pénétrer l'eſſence de Dieu, impénétrable dans ce qu'elle eſt en elle-même. Les Savans auront beau nous dire ſur ce ſujet que Dieu de toute éternité *agit par un acte ſimple, immanent & permanent* ; grand diſcours & ſi l'on veut reſpectable, mais ſous lequel nous ne pouvons avoir des idées claires.

Pour moi qui comme le dit expreſſément l'Apôtre S. Paul, ne conois naturélement le Créateur que par les créatures, je ne puis avoir d'idée de lui naturélement qu'autant qu'elles m'en fourniſſent ; & elles ne m'en fourniſſent point ſur ce qu'eſt Dieu ſans aucun raport à elles. Je vois bien qu'un être intéligent comme l'Auteur des créatures, a penſé de toute éternité ; ſi l'on veut apeler *agir*, à l'égard de Dieu, ce qui eſt ſimplement *penſer*, ou *vouloir*, ſans qu'il lui ſurviéne

nulle penſée, nulle modification, nul changement, je ne m'y opoſe pas. Et ſi la Religion s'acorde mieux de ce terme *agir*, j'y ſerai encore plus inviolablement ataché ; mais au fond la queſtion ne ſera toujours que de nom; puiſque par raport aux créatures je comprens ce que c'eſt qu'*agir* ; & que c'eſt ce même mot qu'on veut apliquer à Dieu, pour exprimer en lui ce que nous ne comprenons pas.

Au reſte me paſſera-t-on que par raport aux créatures je comprens ce que c'eſt qu'*agir* ? Et ne me dira-t-on pas que je comprens ſeulement ce qui ſe paſſe dans les ocaſions qu'on apéle *agir*, mais non pas la nature intrinſéque & la vertu d'agir ?

323. *On ne comprend pas quel eſt le principe de l'action.*

Si l'on veut dire par là que je ne comprens pas quel eſt le principe d'agir dans les créatures, j'en tombe d'acord ; je ſais qu'il y a dans mon ame un principe qui fait mouvoir mon corps ; principe dont je ne comprens pas quel eſt le reſſort ; mais c'eſt auſſi ce que je n'entreprens point d'expliquer. Toute la vraie Philoſophie ſe trouvera fort abregée, ſi tous les Philoſophes veulent bien comme moi, s'abſtenir de parler de ce qui manifeſ-

tement eſt incompréhenſible. Quand ils auront dévelopé tout ce qui eſt à la portée de l'eſprit humain, permis à eux de s'ocuper à d'ingénieuſes mais inutiles ſpéculations. En atendant contentons-nous pour finir ce chapitre, d'expliquer quelques termes familiers dans le ſujet qui fait celui de cet article.

1. *Agir*, comme j'ai dit, eſt en général par raport aux créatures, ce qui ſe paſſe dans un être par le moyen duquel il arive quelque changement. 324. *Recueil de notions ſu cette mati re.*

2. Ce qui ſurvient par ce changement, s'apéle *éfet*; ainſi *agir* & *produire un éfet* c'eſt la même choſe.

3. L'être conſidéré entant que c'eſt par lui qu'arive le changement, je l'apéle *cauſe*.

4. Le changement conſidéré au moment même où il arive, s'apéle par raport à la cauſe, *action*.

5. L'*action* entant que miſe ou reçue dans quelque être s'apéle *paſſion*, & entant que reçue dans un être intéligent qui lui-même l'a produit, elle s'apéle *acte*: de ſorte que dans les êtres ſpirituels on dit d'ordinaire que l'*acte* eſt le terme de la faculté agiſſante, & l'*action* l'exercice de cette faculté.

6. La cauſe conſidérée au même tems

par raport à l'action & à l'acte, je l'apéle *cauſalité*. La cauſe conſidérée entant que capable de cette cauſalité, je l'apéle *puiſſance* ou *faculté*. Telles ſont les idées les plus nétes que j'aie pu me former de ces termes, qui ſervent parmi les Philoſophes à exprimer certaines préciſions qu'il eſt important de faire quelquefois ; ſi d'autres les expliquent plus nétement, je parlerai comme eux.

## CHAPITRE XX.

### *Du* naturel *entant qu'opoſé au ſurnaturel & à l'artificiel.*

325. *Naturel pris en divers ſens.*

OUtre les notions du mot *naturel* qui peuvent lui être comunes avec le mot *nature*, & que nous avons expoſées ailleurs (n. 217.) ; il ſe prend encore pour l'inclination, laquelle en chacun des hommes réſulte de leur tempérament. Ce n'eſt aucune de ces notions dont il s'agit préſentement de faire l'analiſe ; nous avons ſeulement à conſiderer ici le *naturel* ou la *nature* des choſes créées ſous deux regards. 1°. Entant qu'elles éxiſtent

& qu'elles agiſſent conformément aux loix ordinaires que Dieu a établies pour elles, & par leſquelles elles n'ont qu'un degré borné & déterminé de vertu, de faculté, ou de puiſſance : en ce ſens-là ce que nous apelons *naturel* eſt opoſé au *ſurnaturel* ou *miraculeux*. 2°. En tant qu'elles éxiſtent, ou qu'elles agiſſent dans l'enceinte de ces loix, & de leur vertu déterminée, mais ſans qu'il ſurviéne aucun exercice de l'induſtrie humaine ou de l'atention de notre eſprit, qui emploie & diſpoſe les choſes par raport à une fin particuliére qu'il en a vue ; & dans ce ſens, ce que nous apelons *naturel*, eſt opoſé à ce que nous apelons *artificiel*, qui n'eſt autre choſe que l'induſtrie humaine.

326. *Il paroît dificile de marquer les bornes du naturel & du ſurnaturel.*

Il paroît dificile quelquefois de démeler le naturel entant qu'opoſé au ſurnaturel : car enfin dans ce dernier ſens, le naturel ſupoſe des loix générales & ordinaires : mais quelles ſont ces loix générales & ordinaires ? ſommes-nous capables de les meſurer ſurement ? On voit & l'on diſtingue aſſez un éfet qui n'eſt point ſurnaturel ou miraculeux ; mais on ne diſtingue pas ſi déterminément ce qui l'eſt. Tout

ce que nous voyons ariver régulié-rement ou du moins fréquemment eſt ordinaire, & par conſequent naturel; mais tout ce qui arive d'extraordi-naire dans le monde eſt-il miraculeux ? c'eſt ce qu'on ne peut aſſurer. En éfet un évenement très-rare, & qui ne ſeroit arivé qu'une fois en cent mille ans, pouroit néanmoins venir du principe ordinaire, qui dans la ſuite des révo-lutions & des changemens auroit for-mé une ſorte de prodige, ſans quiter la régle de ſon cours & l'étendue de ſa ſphére. Ainſi voit-on quelquefois des monſtres du caractére le plus inoui, ſans qu'on y trouve rien de miracu-leux & de ſurnaturel. Comment donc nous aſſurer, demandera-t-on, que les évenemens regardez comme ſurnatu-rels & miraculeux, le ſont réelement & ne ſont pas ſimplement l'éfet d'une de ces révolutions qui arivent dans une longue ſuite d'évenemens ; ou comment ſavoir juſqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire, qui par une longue ſuite de tems & de combinaiſons particuliéres, peut faire les choſes les plus extraordinaires ?

327. *Il eſt des caſions qui*

J'avoue de nouveau qu'il n'eſt pas toujours ſi aiſé que l'on penſe, de diſ-

cerner infailliblement le naturel d'avec le ſurnaturel : notre ignorance peut quelquefois nous y faire prendre le change ; de ſorte qu'en beaucoup d'événemens qui paroiſſent des merveilles au peuple, un homme ſage doit avec prudence ſuſpendre ſon jugement : mais il faut avouer auſſi qu'il eſt des événemens de tel caractére, qu'il ne peut venir à l'eſprit des perſones ſenſées, de juger qu'ils ſont l'éfet de ce principe commun des choſes que nous apelons l'ordre de la nature : tel eſt, par exemple, la réſurection d'un homme mort.

*font diſce*
*ner l'un d*
*vec l'autr*

On aura beau dire qu'on ne ſait pas juſqu'où s'étendent les forces de la nature, & qu'elle a peut-être des reſſources pour opérer les plus ſurprenans éfets, ſans que nous en conoiſſions les reſſorts ; tout cela ſe peut dire par une imagination bizare ; la paſſion de contrarier, ou quelque autre intérêt peut faire venir cette penſée à l'eſprit de quelques-uns : mais tout cela ne fait nulle impreſſion ſur les perſones judicieuſes, qui y font une ſérieuſe réflexion, & qui veulent agir de bonne foi avec eux-mêmes comme avec les autres. Cette impreſſion

de vérité comune, qui ſe trouve manifeſtement dans le plus grand nombre des hommes, & que nous avons apelée ailleurs le *ſentiment* ou le *ſens commun*, eſt la régle infaillible pour diſcerner le ſurnaturel d'avec le naturel; & ce diſcernement doit tenir rang parmi les premiéres véritez qui ne ſe prouvent point: c'eſt la régle même que l'auteur de la nature a miſe dans tous les hommes; & il ſe ſeroit démenti lui-même, s'il leur avoit fait juger vrai ce qui eſt faux, & miraculeux ce qui n'eſt que naturel.

328. *L'artificiel eſt naturel & non naturel.*

Le naturel eſt opoſé à l'artificiel, auſſi bien qu'au miraculeux; mais non, par le même endroit & de la même maniére. Jamais ce qui eſt ſurnaturel & miraculeux ne ſauroit être dit naturel; mais ce qui eſt artificiel peut s'apeler naturel, & il l'eſt éfectivement entant qu'il n'eſt point miraculeux.

329. *Définition de l'artificiel.*

L'artificiel n'eſt donc que ce qui part du principe ordinaire des choſes, mais auquel eſt ſurvenu le ſoin & l'induſtrie de l'eſprit humain, pour ateindre à quelque fin particuliére que l'homme ſe propoſe.

La pratique d'élever avec des pompes une maſſe d'eau immenſe, eſt quel-

que choſe de naturel, puiſqu'elle n'a rien de ſurnaturel; cependant elle eſt dite *artificiéle* & non pas *naturéle*, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde, que moyénant le ſoin & l'induſtrie des hommes, pour ateindre à une pratique que la nature n'avoit point établie avant l'exercice & l'aplication de l'eſprit humain.

330. *La plupart des choſes d'uſage tiénent de l'artificiel.*

En ce-ſens là, il n'eſt preſque rien dans l'uſage des choſes, qui ſoit totalement naturel, que ce qui n'a point été à la diſpoſition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier, un ceriſier eſt naturel lorſqu'il a cru dans les forets, ſans qu'il ait été ni planté ni greffé: auſſi-tôt qu'il l'a été, il perd en ce ſens-là autant de naturel, qu'il a reçu d'impreſſions par le ſoin des hommes. Eſt-ce donc que ſur un arbre grefé, il n'y croît pas naturélement, des prunes & des ceriſes? Oui entant qu'elles n'y croiſſent pas ſurnaturélement; mais non pas en tant qu'elles y viénent par le ſecours de l'induſtrie humaine; car par cet endroit la prune & la ceriſe croiſſent artificiélement; mais du moins ſi l'on n'y donne aucun ſoin, depuis qu'un arbre aura été grefé, la prune & la ceriſe n'y vié-

nent-elles pas naturélement : oui encore, entant qu'elle croît & qu'elle murit, puiſque l'induſtrie humaine n'y contribue en rien ; mais en tant qu'elle devient telle prune & telle ceriſe avec un goût, & une douceur qu'elle n'auroit point eu ſans le ſecours de l'induſtrie humaine, la prune & la riſe ſont venues artificiélement & non pas naturélement.

331. *Tout vin étant artificiel, comment y en a-t-il de naturel.*

On demande ici en quel ſens on peut dire en parlant d'une ſorte de vin qu'il eſt *naturel*, tout vin de ſoi étant artificiel : car ſans l'induſtrie & le ſoin des hommes, il n'y a point de vin ; de ſorte qu'en ce ſens-là, le vin eſt auſſi véritablement artificiel que l'eau de-vie ou l'eſprit de vin, puiſqu'il n'y a entre-eux que du plus ou du moins de l'induſtrie humaine; c'eſt-à-dire du plus ou du moins *artificiel*. Quand donc on apéle du vin *naturel*, c'eſt un terme qui ſignifie que le vin eſt dans la conſtitution du vin ordinaire & ſans qu'on y ait rien fait, que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui ſont en uſage dans les pays & dans le tems où l'on ſe trouve.

332. *Eſprit naturel.*

Il eſt aiſé après les notions précedentes de voir en quel ſens on aplique

aux

aux diverſes ſortes d'eſprits la qualité de *naturel* ou *non-naturel*. Un eſprit eſt cenſé & dit *naturel* quand la diſpoſition où il ſe trouve, ne vient ni du ſoin des autres hommes dans ſon éducation, ni des réflexions qu'il auroit fait lui-même en particulier, pour ſe former.

333. Afecté cultivé *opposé au naturel.*

Au terme de *naturel* pris en ce dernier ſens, on opoſe les termes de *cultivé* ou *d'afecte*, dont l'un ſe prend en bonne part & l'autre en mauvaiſe part: l'un qui ſignifie ce qu'un ſoin & un art judicieux a ſu ajouter à l'eſprit naturel, l'autre ce qu'un ſoin vain & mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire à proportion autant des talens de l'eſprit. Un homme eſt dit avoir une logique ou une éloquence naturéle, lorſque ſans les conoiſſances aquiſes par l'induſtrie & la réflexion des autres hommes ni par la ſiéne propre, il raiſone cependant auſſi juſte qu'on puiſſe raiſoner; ce qui eſt la fin derniére & principale de la Logique artificiéle; ou quand il fait ſentir aux autres comme il lui plaît avec force & vivacité ſes penſées & ſes ſentimens, ce qui eſt la fin de l'éloquence artificiéle, apelée comu-

nément Rétorique. On peut apli
ſi aiſément à toutes ſortes de ſujet
que je viens de dire des premiéres i
du naturel, du ſurnaturel & de l'
ficiel, que je ne crois pas néceſſai
m'y aréter davantage pour en
les premiéres véritez dans un ſu
qui d'un coté eſt fort d'uſage, &
d'ailleurs il eſt ordinaire de ſe
prendre.

## CHAPITRE XXI.

*De la ſubſtance, & de l'acciden*

334. *Idées qui ſe forment naturélement de la ſubſtance & des accidens.*

JE cherche ici quelles idées l'e
humain peut ſe former natu
ment ſous ces termes *ſubſtance* &
*dent*. Après y avoir penſé, je n'a
rien concevoir par *ſubſtance*, ſinc
qui répond à l'idée d'*être*, que je
pouille de l'idée de toutes modi
tions, ou maniéres d'être, pou
conſidérer ſeulement entan- que
ceptible de ces modifications ou
niéres d'être. La ſubſtance donc
ſiderée préciſément entant que
*ſtance*, n'eſt qu'une idée abſtr
car il n'éxiſte point naturéleme

réélement de *ſubſtance*, qui ne ſoit que *ſubſtance*, ſans être revétue de ſes modifications, leſquelles ( ſuivant les idées que nous en pouvons naturélement avoir ) ne ſont que la ſubſtance conſiderée par ſes divers endroits. C'eſt ce qui s'apéle tantôt des *qualitez*; tantôt des *modes* ou *modifications*, tantôt des *attributs*, ou *adjoints*; tantôt des *circonſtances* ou *accidens* de la choſe: & c'eſt ſur quoi l'on forme diférentes queſtions.

335. *Si la ſubſtance peut ſubſiſter ſans la modification.*

On demande d'abord ſi une ſubſtance & ſa modification peuvent être mutuélement l'une ſans l'autre: il me ſemble qu'il ne faut que déméler les termes, pour oter ici tout embaras.

Si la modification n'entre point dans la nature de la choſe ou ſubſtance dont on parle, & qu'elle ne lui ſoit point eſſentiéle, cette ſubſtance peut demeurer ſans ſa modification. Ainſi une boule modifiée actuélement par le mouvement, peut ſe trouver & ſe trouvera bien-tôt ſans mouvement; parce que la boule eſt conſtituée eſſentiélement *boule* & regardée pour telle indépendament du mouvement; & c'eſt ce qu'on peut apeler *modification accidentéle* ou *accident*.

336. *Elle ne le peut, ſi cette modification entre dans ſon eſſence.*

Si au contraire la modification que j'ai dans la penſée, fait partie de ce qui eſt, & de ce que je ſupoſe eſſentiel à la choſe, celle-ci ne ſauroit être ſans cette modification : ainſi le feu ne ſauroit être ſans la modification du mouvement; parce que eſſentiélement (je parle toujours ſelon l'idée que nous avons des choſes dans leur état naturel) parce qu'eſſentiélement, dis-je, le feu ne conſiſte que dans des parties de matiéres en mouvement; & cette modification peut s'apeler eſſentiéle. Mais le feu, par miracle, ne peut-il pas être ſans mouvement ? je n'en ſais rien. Si cela eſt, ce n'eſt plus le feu dont actuélement j'ai l'idée & dont je veux parler; car je parle d'un feu naturel, & vous parlez d'un feu ſurnarel, dont je ne parle point n'en ayant naturélement aucune idée.

337. *Il faut convenir de l'eſſence des choſes pour diſtinguer leur modification.*

Au reſte il faut nous ſouvenir que nous conſtituons ſouvent les eſſences des choſes (n. 202.) autrement qu'elles ne ſont en éfet; ne les conoiſſant point intimement ni dans tout ce qu'elles ſont préciſément en elles-mêmes; mais ſeulement parce qui en a frapé nos ſens. C'eſt ſur quoi il faut nous rapeler ce que j'ai dit de l'eſſence (n. 197. *& ſuiv.*)

338. *Ce qui eſt eſſentiel ou accidentel au poiſſon.*

Ainſi pour décider ſi une choſe peut ou ne peut pas être ſans ſa modification, convenons d'abord de l'idée que nous avons de l'eſſence de cette choſe: & ſi la modification dont il s'agit n'entre point dans cette eſſence, la choſe pourra être ſans ſa modification.

Ainſi pour ſavoir ſi c'eſt une ſimple modification au poiſſon d'avoir un ſang qui n'ait point de chaleur; il faut convenir auparavant en quoi conſiſte l'eſſence du poiſſon. On l'a fait conſiſter long-tems à avoir un ſang qui n'eût point de chaleur; & depuis, on a cité des poiſſons qui ont le ſang chaud. Auſſi l'Academie des ſiences a-t-elle marqué pour le caractére propre du poiſſon, d'avoir un ſang ou une chair qui forme de l'huile au lieu de graiſſe: en ce dernier cas, il ne ſera qu'accidentel à la ſubſtance du poiſſon, d'avoir un ſang qui n'ait point de chaleur.

Au reſte ſi la ſubſtance modifiée peut ſe trouver ſans ſa modification, cette modification ne peut dans l'état naturel, ſe trouver jamais ſans la ſubſtance; je dis dans l'état naturel; & ſelon les idées que nous fournit uniquement la raiſon pure-

ment humaine, dans les bornes de laquelle nous nous renfermons en ce traité. Car enfin ſelon nos idées purement naturéles, la modification de la ſubſtance, n'eſt que la ſubſtance même modifiée; & en ce ſens-là demander ſi la modification peut ſe trouver ſans la ſubſtance, c'eſt demander ſi la ſubſtance peut ſe trouver ſans la ſubſtance.

## CHAPITRE XXII.

*Réponſes à quelques dificultez ſur la ſubſtance & la ſubſiſtance.*

339. *La modification d'un etre ne devient point elle d'un autre.*

L'Accident d'une choſe, diſent quelques-uns, n'eſt que la modification accidentéle : or cette modification peut ſe trouver ſans la choſe qui en eſt modifiée; la blancheur d'un lis, par exemple, peut ſe trouver ſans le lis même dont il eſt actuélement la blancheur, puiſqu'elle ſe trouve dans un autre lis.

Je répons, comme je l'ai inſinué ailleurs, que la blancheur du ſecond lis, n'eſt point la blancheur du premier; (n. 300.) puiſque celle-là dans

l'état naturel, n'eſt que le premier lis qui eſt blanc,& la ſeconde n'eſt que le ſecond lis qui eſt blanc,ſans qu'il y ait réélement rien de commun entre l'un & l'autre ; mais ſeulement une parfaite reſſemblance de couleur ; la blancheur du premier lis, qui eſt la modification accidentéle, n'étant dans l'état naturel, que la ſubſtance même, qui n'a en rien de la ſubſtance du ſecond lis.

340. *Les eſpeces ou accidens au S. Sacrement ſont dans un état ſurnaturel.*

2o. Le Concile de Trente enſeigne que les *eſpéces* demeurent au Sacrement de l'Autel ſans la ſubſtance du pain & du vin ; or ces eſpeces ſont des accidens. Je répons, ſans éxaminer ſi ces eſpéces ſont des accidens abſolus, ce qui n'eſt pas de notre reſſort, & ce que le Concile ne décide point, puiſqu'il n'emploie pas même le mot d'*accidens*, mais ſeulement *d'eſpece* ou aparences, en latin *ſpecies* ; je répons, dis-je, que les eſpéces qui demeurent au S. Sacrement ſont dans un état ſurnaturel, & que je ne parle des accidens que ſelon l'état naturel des choſes. D'ailleurs je ſuis en ce point très-éloigné du ſentiment des Carteſiens, & de quelques autres qui nient abſolument, qu'il puiſſe y avoir des acci-

341. *Opinion de Décartes ſur les accidens mal fondée.*

dens absolus, sous prétexte qu'ils n'y comprénent rien ; puisque ce seroit, disent-ils une manifeste contradiction; je n'y comprens rien non plus qu'eux : mais je n'en comprens pas moins qu'ils se méprénent manifestement ; puisque Dieu peut faire des choses au dessus de celles qu'eux & moi pouvons concevoir. Touchant la contradiction qu'ils aléguent, il est vrai, qu'elle se trouveroit, telle qu'ils le disent, si les accidens au Sacrement de l'Autel se trouvoient dans l'état où ils sont, & tels que nous nous les représentons dans l'état naturel ; mais l'état surnaturel étant fort au dessus de la portée de notre esprit, nous ne pouvons en juger par nos idées purement naturéles ; & par conséquent nous ne pouvons juger raisonablement qu'il s'y trouve de la contradiction.

342. *L'idée qu'on a seulement par la foi est générale.*

343. *Comme un Aveugle né en peut avoir des couleurs.*

Mais demandera-t-on à ce sujet, puis-je avoir l'idée & parler sensément d'un objet qui passe la portée de mon esprit ? oui ; j'en parle comme d'une idée qui n'est pas distincte, précise, claire, (car alors la foi ne seroit plus la foi,) mais c'est une idée générale qui me présente quelque chose qui éxiste par la toute puissance divine

rine, & que je ne comprens pas, mais qui n'en éxiſte pas moins réele-

UGL

Call num
B
1959
B73
T7

author

title

20308

HHS
HOLD

volume

A390393

NAME Redekop, Benjamin

email bredekop

29015003604225

be, *il en parle comme un aveugle des couleurs.*

344. *Différence de ſubſtance & ſubſiſtance connue par la foi.*

La réponſe & la comparaiſon précédente nous fourniront ce que nous avons à dire de la *ſubſtance* par raport à la ſubſiſtance ou hypoſtaſe. La religion nous enſeigne, *qu'il y a dans Dieu une ſeule ſubſtance ou nature, & trois perſones; au lieu que dans* J. C. Homme-Dieu, il ne ſe trouve qu'une ſeule perſone, & deux ſubſtances ou *natures.* Ce ſont des véritez dont on ne peut raiſonablement douter, ſous prétexte que nous ne les comprenons pas: aïant montré plus d'une fois ci-deſſus, qu'il y a des choſes vraies dont nous ne pouvons avoir naturélement d'idée; mais comme par la raiſon que j'ai expoſée, je ne recherche en ce traité, que les premiéres notions qui nous ſont fournies par la lumiére purement naturéle; & que ſeule elle ne nous fourniroit point l'idée de la diférence qui ſe trouve entre *ſubſtance* & *perſone*; je laiſſe aux Théologiens de la marquer; il ſufit d'obſerver ici ainſi que je l'ai dit pluſieurs fois, que cette diférence ne laiſſe pas d'être très-éfective, & qu'il eſt raiſonable de la croire ſur la parole de Dieu qui nous

eſt anoncée par la véritable religion. Car pour revenir à la comparaiſon déja employée, & qui me paroît très-plauſible, ſi un aveugle né peut & doit croire ſur la ſeule autorité humaine qu'il éxiſte très-réélement des couleurs dont il n'a pas la moindre idée: avec combien plus de fondément pouvons-nous & devons-nous croire ſur l'autorité divine, infaillible par elle-même, les miſtéres de la Religion, quoique nous n'en aïons naturélement aucune conoiſſance. Tel eſt contre le libertinage de créance le raiſonement général, à quoi les prétendus eſprits forts ne pouront jamais rien opoſer, qui faſſe impreſſion ſur un eſprit raiſonable.

## CHAPITRE XXIII.

### *Du ſimple & du compoſé.*

CE chapitre pouroit ſervir d'apendice à celui de l'unité. En éfet quand on regarde quelque choſe que ce ſoit, comme *une* & comme n'aïant point de parties diférentes ou ſéparables l'une de l'autre, on l'apéle *ſimple*. 345. *Rapport de la ſimplicité avec l'unité.*

En ce ſens-là, il ne convient proprement qu'aux êtres intéligens d'être ſimples, & ſur tout au premier être, qui eſt Dieu ; car ne concevant dans un être intéligent rien de ſéparable dans ſa ſubſtance, nous n'avons point auſſi l'idée qu'il puiſſe avoir des parties. Quelque peu de choſe qu'on ſupoſe de ſéparable dans la ſubſtance d'un être intéligent, on la ſupoſe en même tems capable d'être détruite toute entiére.

Si l'on prend le terme *ſimple* dans cette préciſion, il ne ſe trouvera rien dans les êtres matériels qui ſoit ſimple; non plus que rien qui ſoit parfaitement *un*; car tout corps peut toujours être tellement ſéparé, que ſa ſubſtance éxiſtera encore dans les parties après leur ſéparation; ainſi l'une n'étoit pas l'autre, & le corps n'étoit pas ſimple.

346. *Comment corps ſe dits mples.*

Néanmoins on emploie ce terme à l'égard des corps, par analogie aux eſprits; & on apéle *ſimple* un corps dans les parties duquel on n'aperçoit nulle diférence comunément ſenſible. Ainſi l'on dit de l'eau que c'eſt un corps *ſimple*: Quelques-uns l'ont dit auſſi du feu, de l'or, de l'argent, & de ce que nous comprenons ſous le nom d'é-

lemens ou de métaux ; parce qu'à n'y regarder que ſuperficiélement, comme on fait dans l'uſage ordinaire de la vie, on n'y aperçoit point de diférence de parties ; mais il eſt évident que cette diférence n'en éxiſte pas moins réélement ; comme on le voit dans la diſſolution des corps, par les opérations de la Chimie. C'eſt-là qu'on ne trouve aucun corps, qui n'ait des parties diverſes entre elles, & par conſéquent, qui ne ſoit compoſé ou qui ſoit abſolument ſimple ; ſi ce n'eſt peutêtre ce que les Chimiſtes apélent, *caput mortuum* : c'eſt une eſpéce de cendre qu'ils ne peuvent plus réſoudre en parties d'eſpéce qui nous paroiſſent diférentes : cette cendre par-là pouroit s'apeler le plus ſimple des corps.

Ce qui eſt opoſé au ſimple eſt dit *compoſé* ; & c'eſt ce qui réſulte de pluſieurs parties ; ſur tout quand elles ſont de diférente eſpéce ; ce qui n'offre à éclaircir aucune choſe qui mérite de nous aréter,

347. *Le compoſé eſt opoſé au ſimple.*

## Chapitre XXIV.

### *De ce qui eſt néceſſaire, contingent, ou libre.*

348. *Idée du néceſſaire eſt aiſée à prendre.*

Il n'eſt guéres de terme plus ſimple & plus clair pour exprimer l'idée générale que tout le monde conçoit ſous ce mot, que ce mot-là même, *néceſſaire.*

En éfet ſi je dis que néceſſaire eſt ce qui eſt tel qu'il eſt impoſſible qu'il ne ſoit point, on demandera ce que c'eſt que cet *impoſſible qui ne ſoit point;* à quoi je ne répondrai pas plus aiſément, qu'à la queſtion, *qu'eſt-ce que le néceſſaire.*

On donneroit peutêtre une idée plus préciſe du néceſſaire en diſant, que *c'eſt ce qui eſt tel, que nulle volonté ne peut l'empêcher d'être ce qu'il eſt:* & le *contingent* eſt *ce qui n'eſt point néceſſaire?*

349. *Le néceſſaire n'eſt opoſé qu'à la volonté libre.*

Il s'enſuit que le néceſſaire pris abſolument n'eſt opoſé qu'à la volonté libre d'un être intéligent & ſpirituel; car un être matériel ne ſauroit être opoſé à un autre être matériel, ſinon

par raport à la volonté de quelque être intélectuel ; & ſi dans un être matériel il ſe trouve du *contingent* ; c'eſt toujours par la volonté libre d'un être intélectuel. C'eſt ce qu'il faut développer.

350. *Nul évenement n'eſt néceſſaire par raport à la volonté de Dieu.*

Quand on dit qu'il eſt néceſſaire & non contingent qu'une pierre tombe en bas, & que la flamme monte en haut ; qu'il eſt néceſſaire que la glace rafraichiſſe, & que le feu échaufe ; cette néceſſité n'eſt point par raport à la volonté de Dieu, qui peut quand il lui plaît empécher la glace de rafraichir, & le feu d'échaufer. En ce ſens le *néceſſaire* pris à la rigueur, ne peut convenir qu'à l'éxiſtence & à la nature de Dieu même, qui ne ſçauroit être empéchée par quelque volonté que ce ſoit.

351. *Le contingent a pour cauſe une volonté libre.*

Au contraire ce qui eſt *contingent* a toujours pour cauſe plus ou moins éloignée une volonté libre : une peſte ſurvient, ou quelque autre maladie contagieuſe ; elle aura eu immédiatement une cauſe néceſſaire qui eſt la coruption de l'air, & la corruption de l'air aura eu pour cauſe néceſſaire une grande quantité de corps morts, ou d'un ſang gaté par la mauvaiſe nourriture ;

la mauvaiſe nouriture aura pour cauſe néceſſaire la diſéte ou la famine ; la diſéte & la famine auront pour cauſe néceſſaire la guerre qui empêche le comerce des hommes ou la culture des terres ; voilà toutes cauſes néceſſaires : mais la guerre a pour cauſe la volonté libre des Princes qui l'ont faite & continuée à leur gré. Si elle n'avoit pas pour cauſe plus ou moins immédiate, une volonté libre, elle n'auroit plus rien de *contingent*.

352. *Tout ſe trouve néceſſaire juſqu'à ce qu'on remonte à une volonté libre.*

Dans tous les évenemens naturels on peut remonter ainſi de cauſe néceſſaire en cauſe néceſſaire, juſqu'à la premiére cauſe qui eſt la volonté libre de Dieu, qui a donné à la matiére tel degré & telle détermination de mouvement ; ce qui aura néceſſairement produit de cauſe immédiate en cauſe immédiate, l'évenement ou l'éfet dont il s'agit ; c'eſt ce qui dans cent mille mondes ariveroit toujours néceſſairement de même, à moins que l'ordre & l'enchainement n'en fût intérompu par l'intervention de quelque volonté libre.

353. *Exemple dans les éfets naturels.*

Donnons-en l'éxemple dans un débordement de riviéres ; il a pour cauſe néceſſaire immédiate l'abondance ex-

traordinaire des eaux, qui ſurpaſſent la capacité de ſon lit ; cette abondance eſt cauſée néceſſairement par les glaces & les neiges fondues ; celles-ci ont été fondues néceſſairement par le retour du ſoleil au printemps ; le retour du ſoleil par le réglement de ſon cours, qui n'eſt autre que la détermination imprimée au ſoleil & au reſte de la machine de l'univers, par la volonté libre de ſon premier Auteur. On pouroit pouſſer ce détail beaucoup plus loin pour le rendre plus plauſible : mais ce que nous en avons dit, eſt ſufiſant pour montrer que tout dans l'univers arive par des cauſes néceſſaires, & néceſſairement déterminées les unes par les autres : ſans que ni les unes, ni les autres puiſſent originairement avoir de détermination que par une volonté libre : enſorte que tout dans l'univers eſt néceſſaire, & que rien au monde n'eſt contingent que l'éfet d'une volonté libre.

On peut demander à ce ſujet, qu'elle eſt la nature de ce qu'on apéle *le hazard*. Ce n'eſt qu'un éfet dont nous ne diſcernons pas la cauſe ; mais il eſt clair qu'il ne peut y avoir d'éfet ſans cauſe néceſſaire ou libre, ou du moins

254. *Ce que c'eſt que le hazard.*

penſée eſt une idée ? ce ſeroit donc avoir l'idée du négatif & ne la point avoir ; ce ſeroit l'avoir, puiſqu'on le ſupoſe ; ce ſeroit ne la point avoir, puiſqu'elle ne ſeroit pas même dans la penſée.

359. *Comment on conçoit le néant.* Cependant, dira-t-on, lorſque dans le diſcours j'entends ce mot *rien* ou *néant*, qui eſt un terme négatif, j'entends & je conçois ce qu'on me dit, il faut donc que j'aie alors quelque idée. Il eſt vrai : j'ai l'idée d'un mot, c'eſt-à-dire du mot *néant* ou *rien*, duquel je ſépare toute idée d'être qui m'auroit pu venir à l'eſprit ; & tel eſt le vrai caractére de tout ce qui s'apéle *négatif* & *négation*. Ce n'eſt pas comme on ſe le figure quelquefois le *pur néant* & le *rien* : car le *néant* & le *rien* ne peuvent former aucune idée ni en être l'objet ; car dès là même qu'il formeroit une idée, il ſeroit quelque choſe, & ceſſeroit d'être néant ; mais ce qu'on apéle *négatif* ou *négation*, eſt la ſéparation que fait l'eſprit de quelque idée d'avec une autre idée, comme de l'idée d'une choſe d'avec l'idée d'un mot. Or la ſéparation n'eſt pas un [illegible] ; c'eſt un acte de l'eſ[illegible], qui écarte, ou

diviſe deux choſes ou idées qui étoient ou pouvoient être jointes & unies ; & c'eſt toujours la ſéparation d'un poſitif d'avec un autre poſitif.

Ainſi quand je dis, *un homme n'eſt pas une bête* ; c'eſt-à-dire *un homme eſt autre chaſe qu'une bête* ; & quand je dis *la folie n'eſt pas la ſageſſe*, c'eſt-à-dire *la folie eſt autre choſe que la ſageſſe*. Il en eſt ainſi de toute négation & de tout négatif, & même du mot *rien* ou *néant* ; comme quand on dit, *rien ne paroît* : car c'eſt comme ſi l'on diſoit, *l'idée de ce mot* rien *eſt ſéparée de l'idée de tout ce qui paroît.*

360. *Le ſens des termes négatifs.*

Si le mot *rien* ou *néant* n'exprimoit pas quelque choſe de poſitif, il ne formeroit aucune idée ( puiſque toute idée eſt quelque choſe de poſitif ) & il ne formeroit aucun ſens ; comme ſi l'on diſoit *le rien* ou *le néant a précédé l'exiſtence des créatures* ; car pour précéder, il faut être, & le néant n'eſt point & n'a jamais été. Ceux qui emploient ces expreſſions, veulent donc dire ſimplement, *les créatures ont commencé d'exiſter*, ou *l'exiſtence des créatures a comencé dans un temps que je me* figure précedé de la ſeule éternité de Dieu : mais de quelque maniére

qu'on réduiſe la propoſition & l'expreſſion, elle ſera toujours quelque choſe de poſitif; & tout le négatif que je pourai concevoir ſera toujours un poſitif ſéparé par ma penſée d'un autre poſitif. On peut faire l'aplication de ceci à tout ce qui peut ſe préſenter à notre imagination revêtu du mot *rien* ou *néant*: comme quand on dit *rien n'eſt digne de Dieu que Dieu même*; c'eſt-à-dire *tout ce qui eſt autre que Dieu, eſt ſéparé de tout ce qui eſt digne de Dieu*: ou plus briévement *la ſeule choſe digne de Dieu eſt Dieu même.*

361. *Leur explication eſt utile.*

On trouvera peutêtre que l'explication que je donne ici, n'eſt pas plus claire que la choſe expliquée: mais il ne s'en faut pas étonner; car comme nous ſommes acoutumez à nous ſervir du mot *rien* ou *néant*, pour exprimer cette ſorte de ſéparation que l'on apéle *négation*; on entend mieux des termes familiers que des termes extraordinaires & inuſitez: mais cette explication n'en eſt pas moins utile à notre deſſein; puiſqu'il s'agit de démêler comment ce qui eſt un pur néant, ne [illegible] mais former d'idée; & [illegible] *néant* ou *rien* qui eſt [illegible]

souvent dans le discours ordinaire, ne se réduit à quelque idée positive, il n'y produit aucun sens, mais un son qui n'a aucune signification, & dont on se laisse quelquefois embarasser assez mal à propos.

362. *Le fini, l'infini, & le négatif l'un de l'autre.*

Au reste on voit ainsi comment se doit résoudre la dificulté proposée au commencement de cet article; pour savoir si le *fini* est le négatif de l'*infini*; ou si l'infini est le négatif du *fini*; car selon ce que je viens d'exposer l'inutilité de cette question & de mille autres semblables, paroît dans tout son jour; la négation n'étant qu'une séparation, l'infini & le fini sont également le négatif l'un & de l'autre; c'est-à-dire que l'un est autre chose que l'autre; & par là on pouroit très-bien définir l'infini *autre chose que ce qui est terminé & fini*, mais ou notre esprit se perd; & le fini *quelque chose de déterminé* & de non infini: or on ne peut sans une erreur manifeste s'imaginer que ce qui est déterminé ne soit pas en soi quelque chose de positif; puisque c'est telle mesure simple ou redoublée tant de fois, ou telle proportion avec telle mesure; ainsi quelque avance que nous imaginions vers l'é-

ternité elle ſera toujours finie, parce que ce ſera ſi vous voulez ou un moment, ou un jour, ou une anée ſimplement ou un redoublement de tant de jours, de tant d'anées; il en eſt de même de toute autre quantité ſéparée ou continue; ſi elle eſt terminée c'eſt toujours telle meſure ou tel redoublement de telle meſure, ce qui eſt très-poſitif; & par là l'infini eſt autant la négation du fini que le fini l'eſt de l'infini: ce qui doit s'apliquer à toute autre négation, puiſque ce n'eſt jamais que la ſéparation de deux êtres ou de deux idées.

363. *Ce que c'eſt que privation.*

Pour dire un mot préſentement du *privatif* ou de la *privation*, c'eſt une véritable négation, avec cette ſeule diférence que la négation ſépare une choſe ou une idée d'avec une autre choſe ou idée, ſans égard à la nature des objets ainſi ſéparez; au lieu que la *privation* ſépare une idée ou une choſe en indiquant que les choſes ou les idées ſéparées pouroient ou devroient être enſemble. Ainſi qu'on ſépare la blancheur d'avec le charbon, c'eſt une ſimple négation; mais qu'on ſépare la blancheur d'avec une pierre, ou d'avec l'albâtre, c'eſt une privation; parce qu'on ſupoſe

ſupoſe que la blancheur pouroit ſe trouver dans une pierre & devroit ſe trouver dans l'albâtre.

## CHAPITRE XXVI.

### *Du Tout & des Parties.*

364. *Tout & parties mots relatifs.*

IL ne s'ofre ici que des mots à expliquer, & qui ſupoſent comunément l'explication l'un de l'autre. *Un Tout*, dit-on, *eſt un amas de parties*; & ſi l'on demande ce que c'eſt que *parties*, on dit que *c'eſt ce qui fait*, ou *contribue à faire un tout*. Mais n'eſt-ce pas là un langage qui n'explique & n'éclaircit rien. Il eſt vrai: parce que l'idée de Tout eſt plus claire que tout ce qu'on en peut dire. Ainſi quand on dit que *le tout eſt plus grand que ſa partie*, pourvu qu'on entende la ſignification des deux mots *tout* & *partie*, la choſe eſt conçue d'abord; car c'eſt-là le plus ſimple exercice du jugement que nous puiſſions faire: & comme ſi nous diſions *telle choſe eſt telle choſe, & non autre choſe*: dans un objet nous apelons *tout* ce qui y eſt de plus grand; & nous apelons *partie* ce qui

y eſt de moins grand : dire donc, *le tout eſt plus grand que la partie*, c'eſt dire ſeulement, *ce qui dans un objet eſt le plus grand, l'eſt plus que ce qui l'eſt moins* ; ou ſimplement, *ce qui eſt le plus grand, eſt le plus grand* ; de même quand on dit, *les parties priſes enſemble égalent le tout* ; c'eſt dire *telle choſe eſt telle :* car les parties réunies ou priſes enſemble ſont préciſément ce qui s'apéle *le tout* ; & *le tout* n'eſt que les parties priſes enſemble, ou ſi l'on veut un *amas des parties.*

365. *e tout eſt vent ar- aire.*

On peut obſerver à cette ocaſion que chaque objet peut à notre gré être ou n'être pas *tout* & *partie* ; & peut de même être tout ou partie ; car le regardant en ce qu'il a de plus grand il eſt un *tout* ; & en le regardant par ce qui n'y eſt pas de plus grand, il eſt dit *partie.* D'ailleurs comme ce qui eſt de plus dans un objet, ſe trouve ſouvent par raport à un autre objet ce qui eſt de moins dans cét autre objet ; ainſi la même choſe par divers raports ſe trouve ſouvent *tout* & *partie.* La France eſt un tout par raport à la Picardie, & eſt quelque choſe de plus : mais par raport à l'Europe, elle n'eſt qu'une partie, parce qu'elle eſt conte-

nue dans l'Europe, & eſt quelque choſe de moins que l'Europe. Ces choſes ſe conçoivent ſi nétement, qu'en les expliquant on ne peut trouver qu'à peine des expreſſions qui répondent à la néteté de leur idée ; ce qui a fait croire à certains Philoſophes que ces choſes étoient incompréhenſibles, parce qu'elles étoient inexplicables : au lieu qu'il faloit dire qu'elles étoient inexplicables, parce qu'elles étoient compriſes d'une maniére plus claire que toute explication.

## CHAPITRE XXVII.

### De la *durée & du temps.*

QU'eſt-ce que durer ? c'eſt *éxiſter ſans être détruit* : voilà l'explication la plus néte qu'on puiſſe donner de la durée ; mais le ſimple mot de *durée* fait comprendre la choſe auſſi nétement que cette explication : Qui voudroit expliquer le mot d'*éxiſter*, ſe trouveroit également embaraſſé ; on le ſeroit de même à vouloir expliquer comment ces idées ſont en nous ; car elles y ſont d'une maniére plus intime

*Du éxiſ être*

que, ce que nous en pourions dire.

367. Explication de M. Loke inutile & obscure.

Lors donc que M. Loke & son copiste, ou abréviateur, M. le Clerc, ont voulu expliquer comment se forme en nous l'idée de *durée* par la succession de nos pensées qui se présentent l'une après l'autre à notre esprit, ils ont pu dire des choses ingénieuses, mais ils n'ont rien dit qui expliquât la nature ou l'origine de l'idée que nous avons de la durée : car quand il ne se feroit en nous nulle succession de pensées, & que nous n'aurions qu'une seule pensée, nous n'en aurions pas moins l'idée de la durée : sur tout si c'étoit une pensée afligeante : ainsi je ne vois point ce qu'entend M. Loke en disant que l'idée de la durée nous est *fournie par les changemens perpétuels de la succession, dont les parties périssent incessament.* Dans Dieu par exemple où il n'y a nulle succession, son être ne dure-t-il pas toujours, & ne conoit-il pas qu'il dure ?

Je croirois donc sans aler chercher les choses de si loin, que l'idée de la durée n'est autre en général que celle, comme j'ai dit, que nous avons d'un être ou d'une action, entant que nous concevons que cet être ou cette action

ne ceſſe pas, ou n'eſt pas détruite.

368. *La meſure de la durée eſt le temps.*

Outre l'idée de la durée nous avons l'idée d'une meſure de la durée, qui n'eſt pas la durée même ; bien que nous confondions ſouvent l'une avec l'autre, comme il arive d'ordinaire de confondre nos ſentimens ou avec leurs éfets, ou avec leurs cauſes, ou avec leurs autres circonſtances.

369. *Le temps eſt la révolution réguliére d'un corps.*

Or cette meſure de la durée, n'eſt autre choſe que ce que nous apelons le *temps* ; & le temps n'eſt que *la révolution réguliére de quelque choſe de ſenſible* ; comme du cours anuel du ſoleil, ou menſtrual de la lune, ou diurnal d'une aiguille ſur le cadran d'une horloge.

370. *Parties du temps dites auſſi temps.*

L'atention que nous avons à cette révolution réguliére fait préciſément en nous l'idée du temps. L'intervale de cette révolution ſe diviſant par divers moindres intervales, forme l'idée des parties du temps, auſquelles nous donnons auſſi le nom de *temps* plus long ou plus court, ſelon les divers intervales de la révolution.

371. *Aplications de l'idée de temps.*

Quand nous avons pris une fois cette idée du temps, nous l'apliquons à toute durée que nous concevons ou ſupoſons répondre à tel intervale de

révolution réguliére ; & par là nous donnons à la durée même le nom de temps, apliquant le nom de la meſure à la choſe meſurée ; mais ſans que la durée qu'on meſure, ſoit au fonds le temps auquel on la meſure, & à quoi on l'aplique. Ainſi Dieu a duré avant le temps, c'eſt-à-dire *a été ſans ceſſer d'être avant la création du monde*, & avant *la réſolution réguliére d'aucun corps.*

172. *Dificultés exagerées ſur la nature du temps & de la durée.*

J'admire donc que tant de Philoſophes aient parlé du *temps* & de la *durée*, comme de choſes inexplicables, ou incompréhenſibles : *ſi non rogas intelligo*, leur fait-on dire, & ſelon la paraphraſe de M. Loke, *plus je m'aplique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui decouvre toutes choſes ne ſauroit être compris lui-même.* Cependant à quoi ſe réduiſent tous ces miſtéres ? A deux mots que nous venons d'expoſer.

Il ſe peut bien faire d'ailleurs que le mot *temps* aïant pluſieurs ſignifications, l'équivoque du mot ait cauſé la dificulté de diſcerner la choſe ; car il ſignifie d'un coté la meſure de la durée ( laquelle meſure ſe prend ordinairement de la révolution réguliére

du ſoleil) & d'un autre coté il ſignifie la diférente diſpoſition de l'air cauſée auſſi en partie par la révolution du ſoleil & par d'autres cauſes aſſez inconues. Ainſi aura-t-on eu de la peine à diſcerner la notion du *temps*, dont l'idée ſe préſente diferament à l'eſprit, ſelon les diverſes faces du mot équivoque *temps*. Ceci deviendra plus plauſible parce que j'ai dit de l'équivoque du mot *qualité* p. 209. c'eſt ainſi que la confuſion des idées vient le plus ſouvent du langage & des expreſſions (*Pr. du Raiſ. 2. Log. art. 7.*)

273. *Notion du temps obſcure par l'équivoque du mot.*

Dans toutes ces recherches de Métaphiſiques ſi embaraſſées en aparence, il ne faut comme je l'ai dit d'abord, que diſtinguer les idées les plus ſimples que nous aïons dans l'eſprit avec les noms qui y ſont atachez par l'uſage, pour y découvrir ce qui à leur ſujet nous doit tenir lieu de premiéres véritez.

274. *Recherches de Métaphiſique ſur des idées & des noms.*

Par ces deux moyens nous trouvons tout d'un coup l'idée ou la notion de *durée* & de *temps*; diſant j'ai l'idée d'un être entant qu'il ne ceſſe pas d'être; c'eſt ce qui s'apele *durée*. J'ai l'idée de cette durée entant qu'elle eſt méſurée par la révolution réguliére

275. *Idées de temps & de durée auſſi claires qu'on en puiſſe avoir.*

d'un corps, ou par les intervales de cette révolution, c'eſt ce que j'apéle *temps*. Il me ſemble que ces notions ſe trouvent auſſi claires qu'elles peuvent l'être; & celui qui cherche à les éclaircir davantage, eſt à peu près auſſi judicieux que celui qui voudroit éclaircir comment deux fois deux font quatre & ne font pas cinq.

## CHAPITRE XXVIII.

### *Des Rélations.*

376. *Ce qu'on entend par la Rélation & ſon fondement.*

IL eſt évident que nous trouvons divers endroits & divers regards dans un même objet. Quand un de ces endroits ou regards, nous donne ſujet de penſer à un autre; c'eſt ce qu'on apéle *relation*, & ce premier objet, entant qu'il nous donne ocaſion d'en faire une comparaiſon avec un autre, eſt ce qu'en terme de l'Ecole, on apéle ce me ſemble, *fondement de la relation*.

377. *Sa définition ordinaire.*

On définit ordinairement la rélation en diſant que c'eſt *le raport d'une choſe à une autre*: en latin *reſpectus unius ad aliud*; mais comme rélation &

& *raport* ſont eſſentiélement ou formélement la même idée, c'eſt-à-dire que *la relation, eſt la relation d'une choſe à une autre*; reſte toûjours également à ſavoir ce que c'eſt que *relation* ou *raport*, & en quoi elle conſiſte : Il me ſemble qu'elle ſeroit mieux définie, comme je l'ai dit d'abord, *l'ocaſion que donne un objet, par certain endroit de penſer à un autre objet.*

M. le Clerc veut expliquer la choſe, en diſant que *la relation eſt une idée dans un objet qui enferme l'idée d'un autre objet*; ce qu'il exprime ainſi; *eas vocamus relationes quibus fit ut conſideratio rei alicujus; alius conſiderationem includat* : ſur quoi il ajoûte qu'il y a des relations à l'infini; puiſqu'il n'eſt aucune choſe qui ne puiſſe faire penſer à une autre, & que nous uniſſons à nôtre gré toute ſorte d'idées : mais ſi chaque choſe du monde eſt relative & peut nous faire penſer à une autre choſe, pourquoi apelons-nous les unes plutôt relatives que les autres; ou comment chaque choſe ne nous fait-elle pas penſer à une autre,

378. *M. le Clerc tache d'expliquer mieux la relation.*

puis qu'en nous préſentant l'idée d'elle-même, elle doit auſſi nous préſenter l'idée d'une autre choſe qu'elle renferme ; & c'eſt ce que M. le Clerc ne démêle pas : voici comment on le peut faire. C'eſt que toute choſe, ou plutôt toute idée de choſe, eſt compoſée ( excepté l'idée de l'être en général ) ( *PP. du Raiſ. 2. log. art. 7.* ) eſt compoſée, dis-je, de pluſieurs idées partiales ; en ſorte que l'idée totale de la choſe, renferme, & quelque idée diſtinctive, & quelque idée comune.

379. *Comment on doit l'entendre.* Par exemple, ſi l'idée totale de l'homme réſulte des idées partiales d'*animal* & de *raiſonable* ; l'idée d'animal eſt comune à d'autres êtres que l'homme ; & l'idée de raiſonable eſt diſtinctive ou particuliére à l'homme : de cette ſorte l'idée d'animal, qui eſt comune à l'homme & à l'Elephant, me donne ocaſion ( ſi je la veux prendre ) quand je penſe à l'homme de penſer à l'Elephant, en tant qu'il eſt animal, auſſi-bien que l'homme ; d'ailleurs ce ſont là des relations dont un objet nous fournit ocaſion

de penſer à un autre ; de maniére que nous pouvons à notre gré laiſſer ou prendre cette ocaſion, pour penſer à un autre objet, ou n'y penſer pas : mais ce ne ſont pas-là des relations qui ſe faſſent néceſſairement aperçevoir, & qui donnent ocaſion de penſer néceſſairement à un autre objet. Que ſi on regarde les choſes par leur idée diſtinctive, il n'eſt nulement vrai que toutes ſoient relatives ; & c'eſt néanmoins l'idée diſtinctive qui fait proprement la relation des choſes ; puis qu'elles ne ſont dites formélement *relatives*, que quand leur idée diſtinctive, nous rapéle néceſſairement l'idée d'une autre choſe ; ainſi les idées de *pére*, de *maître*, de *créateur* ſont par elles-mêmes relatives, enfermant dans leur idée diſtinctive l'idée d'*enfant*, de *diſciple*, de *créature* ; puiſque l'idée diſtinctive de *pére* eſt d'avoir des enfans ; l'idée de *maître*, d'avoir quelque diſciple, de *créateur*, d'avoir des créatures.

380. *Deux ſortes de Relations ou de Relatifs.*

Par ces deux ſortes d'idées, la comune & la diſtinctive, nous

avons auſſi la notion nette & préciſe de deux ſortes de relations ; l'une de reſſemblance, & l'autre d'eſſence.

381. *Relation arbitraire.*

Outre les deux ſortes de relations, dont je viens de parler, on en peut obſerver une troiſiéme ſorte, que nous apélerons *arbitraire*, laquelle, pour dépendre en quelque ſorte de la fantaiſie, n'en eſt que plus dificile & plus importante à déméler. Elle conſiſte dans l'ocaſion que nous donne une idée formée arbitrairement de nous rapéler une autre idée, & de porter ſur ces deux idées un jugement qui n'a de vérité, que par raport à l'idée que nous nous ſommes faits arbitrairement à nous-mêmes ; telles ſont les idées de *grandeur*, de *bonté*, d'*excélence*, &c. Par exemple, ſi le hazard a fait, que l'on n'ait eu la vue, & qu'on n'ait entendu parler d'aucune montagne qui fût plus haute que d'un demi quart de lieue ; comme il arive à ceux qui ne ſont point ſortis des environs de Paris, la montagne de Tarare, qui eſt d'une demi lieue, eſt pour eux une

*très-grande* montagne ; mais pour les habitans des Alpes, qui ſont acoutumez à voir des montagnes hautes d'une lieue & plus ; celle de Tarare n'eſt *nullement grande* ; au contraire, elle eſt médiocre. L'exemple eſt ſi ſenſible, qu'il n'en faut pas d'autre, pour faire reconoître le caractére des relations, fondées ſur une idée arbitraire, formée, ſoit par le hazard & l'ocaſion, ſoit par notre pure fantaiſie ; comme ſi je me ſuis mis en tête, ſans nul fondement, que les perles ont d'ordinaire un pouce de diamétre, je ne trouverai grande aucune des perles qu'on voit comunément en France.

382. *Elle tomb ſur diverſ qualitez.*

Ce que nous diſons ici de la grandeur convient manifeſtement à toutes les autres qualités de *long*, *large*, *heureux*, *malheureux*, *commode*, *incommode*, *facile*, *difficile*, *riche*, *pauvre*, *bon*, *mauvais*, *excélent*, & mille autres ſemblables, qui n'ont aucun ſens bien determiné, que par une relation fondée ſur une idée formée en nous abitrairement & fortuitement. Un homme ſe trouvoit mal-

heureux d'avoir un ſimple mal de tête ; il eſt pris d'une migraine violente, & la premiére penſée qui lui vient, eſt *que j'étois heureux, quand je n'avois que mon premier mal de tête.* On voit que l'idée arbitraire, fondement de la comparaiſon & de la relation, a fait changer de ſignification & comme de nature à la qualité d'*heureux* & de *malheureux*.

383. *Illuſion ſur l'idée qu'on croit avoir de l'excélence.*

C'eſt ce qui peut faire apercevoir l'illuſion de certains Philoſophes, tels que l'auteur de la Logique, dite l'*Art de penſer*, ou de Port-Royal, quand ils prononçent que dans tous les hommes, il ſe trouve une idée d'*excélence*; ceci réduit à ſa juſte valeur, ſignifie que chaque homme ſe fait à ſon gré une idée arbitraire d'*excélence*, ſelon que le hazard, l'occaſion, l'expérience, le tempérament ou l'imagination, lui ont mis dans la tête un certain degré de bonté, qu'il apéle *excélence* ou perfection ; mais qui n'étant point le même dans les autres, ne fait plus la même idée d'*excélence* en divers eſprits ; puis qu'elle eſt entié-

rement diférente dans tous les hommes, qui tous seulement sont convenus d'employer le même mot d'*excélence*, pour exprimer le plus haut degré que chacun d'eux se forme, d'une qualité utile ou agréable ; mais ce plus haut degré étant arbitraire & diversifié dans tous les hommes, tous les hommes aussi, selon diférentes conjonctures, ont diférentes idées d'excélence.

384. *Les idé mêmes a solues, d viennent arbitraire dans l'usa ge comun.*

Enfin, ce qui mérite encore notre atention, & ce qui a échapé à celle de M. Loke, au sujet des idées relatives, ou non relatives, c'est que dans les exemples qu'il a donnés d'idées *absolues*, c'est-à-dire, non-relatives, comme de *blanc*, *noir*, *heureux*, *doux*, &c. Ces idées mêmes ne sont pas entiérement absolues dans l'usage & dans l'aplication ordinaire qu'en fait notre esprit ; par exemple, notre esprit n'aplique guéres l'idée de *blanc* ou de *doux*, que par raport à un certain degré de blancheur & de douceur, qu'il se forme actuélement, par comparaison, à une idée arbitraire qu'il a dans l'esprit. En voici un éxemple. Au

pays des Maures on voit un teint jaunâtre ou olivâtre ; on trouve, & on apéle ce teint, *blanc*. Ce même teint vu par la même perſone, parmi des Européans, n'eſt plus *blanc*, il eſt plutôt noir. Ainſi nous n'apelons rien de *blanc*, que ce qui l'eſt, par raport à un certain dégré de blancheur que nous avons dans l'eſprit, & que nous jugeons qui convient ou ne convient pas à l'objet que nous apelons *blanc* ; enſorte que ſi la blancheur de cette choſe ſe préſente à nous ſous un moindre degré, que celui qu'arbitrairement nous jugions le véritable, nous ne la trouvons plus *blanche*. Tous les jours il nous arive ainſi de trouver blanc, du linge ou du papier ; mais ſi on nous le fait voir auprès d'un autre papier beaucoup plus blanc ; le premier comence à devenir gris pour nous ; marque évidente que nous n'avons aucune idée fixe ou entiérement abſolue ſous ce terme blanc ; puiſque, ſi elle l'étoit, nous trouverions toûjours *blanche*, en toutes circonſtances, une choſe où il ſe trouve

toujours un même dégré de blancheur.

385. *Dénominations extrinséques.*

Il faut dire un mot des Relations, apelées *dénominations extrinséques*. Ce ſont des *qualitez atribuées à un être, ſeulement par raport à la diſpoſition d'un autre être à ſon égard:* par exemple, d'être *vu*, *conu*, *admiré*, *précédé*, &c. ce qui ſupoſe manifeſtement la diſpoſition de quelque autre être qui la *voit*, qui la *conoît*, qui l'*admire*, qui la *précéde*, &c. de même, en diſant qu'elle eſt la *premiére*, qu'elle eſt *pareille*, *égale*, &c. on ſupoſe néceſſairement la diſpoſition ou ſituation de quelque autre choſe.

En éfet, qui dit *premier*, dit un autre objet qui eſt le ſecond; qui dit *ſemblable* ou *égal*, dit quelque autre objet, auquel il eſt *égal* ou *ſemblable*: en ſorte que ſi l'on ſupoſoit tous les êtres détruits, excepté un ſeul, bien qu'alors il demeurât toujours en ſoi ce qu'il étoit auparavant, cependant il ceſſeroit d'être vu, conu, loué, admiré, eſtimé, d'être le premier, le troiſiéme, ſuivi, acompagné, &c. car s'il étoit ſeul, de qui ſe-

roit-il *vu*, de qui ſeroit-il le *premier* ou le *dernier*, a qui ſeroit-il *égal* ou *ſemblable* ? &c. ce ſont-là des atributs ou des dénominations purement *extrinſéques*; c'eſt-à-dire, atributs extérieurs à la choſe, & qui ne lui ſont atribuées qu'en ſupoſant la diſpoſition d'un autre être, qui ne change rien dans la choſe même, à qui conviénent ces dénominations extrinſéques.

386. *Quand cet autre ne change rien à la choſe.*

Je dis *purement extrinſéques* ; car d'être *battu*, par exemple, pouroit paſſer pour une dénomination extrinſéque, puis qu'elle ſupoſe la diſpoſition d'un autre être ; mais il eſt clair que celui qui eſt *batu* eſt changé en lui-même ; & par-là d'*être battu*, n'eſt pas une dénomination purement extrinſéque : par la même raiſon d'être *remué*, d'être *échaufé*, *diviſé*, *agrandi*, &c. Cependant les *dénominations extrinſéques* n'en ſont pas moins de vraies relations ; puis qu'elles envelopent l'idée d'une autre choſe que celle qui eſt nomée.

387. *Si les relations ſont indépendantes de notre penſée.*

Finiſſons cet article en indiquant l'embaras frivole qu'on ſe fait quelquefois, pour décider ſi les

relations ſubſiſtent dans les choſes indépendament de notre penſée ; par exemple, ſi les nombres ( qui au fond ne ſont que des relations ) ſont quelque choſe qui ſubſiſte en ſoi & hors de notre eſprit ; pour réſoudre la queſtion, il ne faut que déméler les termes ou les idées.

388. *Equivoque du mot nombre.*

Entend-on par nombre les êtres qui ſubſiſtent hors de nous, chacun dans leur unité ; mais qui donnent ocaſion à l'eſprit de conçevoir un amas d'unités ſous une ſeule idée, laquelle prend le nom de *nombre* ; alors il exiſte quelque nombre indépendament de la penſée & de notre eſprit ; c'eſt-à-dire, qu'il exiſte des choſes nombrées, ou diférentes unitez, conçues par nous ſous une ſeule idée. Entend-on par *nombre* cette penſée de notre eſprit, qui unit, ſous une ſeule idée, diférentes unitez ; ou bien entend-on le raport de ces unités, enſorte que la ſeconde unité ſupoſe dans notre eſprit l'idée de la premiere, & la troiſiéme, l'idée de la ſeconde ; ou bien enfin entend-on la faculté

qu'a l'eſprit de multiplier à ſon gré, & de combiner ces idées abſtraites d'unités les unes avec les autres ; les unes par raport aux autres, ou les unes ſéparément des autres, ſans égard à rien qui ſoit hors de notre eſprit ; alors le nombre n'eſt pas indépendant de la penſée & de l'eſprit ; puis qu'alors il en eſt le pur exercice, par raport à des choſes nombrées. D'ailleurs, d'*être nombrées*, eſt une *dénomination extrinſeque*, laquelle ſupoſe une intéligence qui les nombre, & qui voit le raport d'une unité à une autre ou à pluſieurs autres unitez ; raport qui s'apele *ſecond, troiſiéme*, &c. conſidérant les unitez l'une après l'autre, & qui s'apéle, *deux, trois, quatre*, &c. conſidérant les unitez priſes enſemble dans leur totalité.

TROI-

# TROISIE'ME PARTIE.

*Premiéres Vérités qui concernent les Etres ſpirituels.*

## CHAPITRE I.

*De la nature des Eſprits en général, & de nôtre Ame en particulier.*

NOus entendons ici par le nom *Eſprit* ou *Ame*, une ſubſtance ſemblable à celle qui eſt en nous capable de l'opération que nous apelons *idée*, *penſée* ou *conoiſſance*, & d'une autre opération qui s'apéle *volition* ou *deſir*. Ces deux opérations, dont la ſeconde ſupoſe la premiére, & qui par conſéquent partent de la même ſubſtance, apelée *eſprit* ou *ame*, ſont cenſées avoir chacune leur faculté particuliére. Ce qu'on apéle idée, penſée, ou conoiſſance, a pour faculté l'*entendement*; ce qu'on apéle *volition*, a pour faculté la *volonté*; c'eſt-à-dire, à parler

400. *Ce qu'entend par Ame ou Eſprit.*

éxactement, que l'ame, en tant qu'elle penſe, s'apéle *entendement*; & en tant qu'elle veut, elle s'apéle *volonté*.

Au reſte, ſi l'on me demande ce que c'eſt qu'idée, penſée ou conoiſſance, deſir ou volition, je me garderai bien d'en donner la définition; pour le faire entendre à mes lecteurs plus qu'ils ne l'entendent déja: je pourois bien expoſer ces mots, *idée* ou *volition*, par d'autres mots qui ſignifiroient à peu près la même choſe, mais qui ne les feroient pas conçevoir davantage: Puiſque leur ſignification eſt clairement dans notre eſprit, & auſſi parfaitement qu'elle y puiſſe être, pour peu que nous faſſions atention à ce qu'expriment ces mots, *idée* ou *conoiſſance*, *deſir* ou *volition*.

401. *Si l'Eſprit corporel.* Quelques-uns croient pouvoir demander à ce ſujet, s'il eſt bien vrai qu'il éxiſte dans nous un *eſprit* ou une *ame*, puiſqu'on ne ſait pas ſi ce que nous apelons *eſprit* n'eſt point quelque choſe de corporel, qui réſulte de parties de matiéres imperceptibles à

nos ſens, & même à nos conoiſſances, leſquelles au fond ſe tirent toutes de nos ſens; d'où ils voudroient conclure, que n'aïant point de certitude évidente là-deſſus, on ne doit pas nier abſolument que l'eſprit ſoit corporel. Ils prétendent même donner du poids à cette dificulté par une réflexion; ſavoir, que notre ame doit dépendre du corps & de la matiére dans ſa ſubſtance, auſſi-bien que dans ſes opérations; puiſque *la nature de l'opération ſuit la nature de l'être*, ſelon un axiome reçu parmi les Philoſophes; enſorte que l'opération de notre ame dépendant manifeſtement du corps, ainſi que l'expérience nous le fait ſentir; la ſubſtance de l'ame en dépend auſſi, & eſt elle-même corporéle, & une ſorte de modification du corps & de la matiére. Pour répondre à ces dificultés, examinons-les l'une après l'autre; & démélons dans chacune ce qui s'y trouve de clair & de certain, d'avec ce qui s'y trouve d'incertain & d'obſcur.

1°. Ce que l'on voudroit atri- 402.
*La queſ-*

*n'alté-* buer à l'eſprit, avec tout l'eſſor
*point la* que ſe pouroit doner notre ima-
*ité de* gination, c'eſt d'être corporel ou
*iſtence* matériel ; mais c'eſt ce qui ne
*Eſprits.* fait rien du tout à la réalité de ſon éxiſtence. Qu'il ſoit matériel ou non matériel, compoſé d'atomes ou non-compoſé, dépendant du corps ou indépendant ; de quelque maniére que ce ſoit, il éxiſte en moi quelque choſe qui *penſe* & qui *veut* ; ce quelque choſe eſt ce que j'apéle mon *eſprit* & mon *ame* ; & que je diſtingue avec la plus grande évidence de tout être, dans lequel je n'aperçois rien de ce que j'apéle *penſer* & *vouloir*. Or tout être, dans lequel je n'aperçois rien de ce que j'apéle *penſer* & *vouloir*, eſt ce que j'apéle *Corps* ; & dans ce que j'apéle corps, j'aperçois d'ailleurs des propriétés apelées *étendue* & *mobilité*, leſquelles je n'aperçois nullement dans ce que j'apéle *Eſprit* en général, ne pouvant même aperçevoir que le corps ſoit ſuſceptible de ces qualitez. Voilà donc que je diſtingue très-nétement & très-évidemment ce que

j'apéle *Eſprit*, & ce que j'apéle *Corps*, ſans pouvoir deſormais douter ni de leur éxiſtence, ni de leur diférence réele ; puiſque j'éprouve chacun de ces deux êtres, l'un manifeſtement ſuſceptible de modifications qui ne conviénent point à l'autre.

403. *On ne connoît point leur conſtitution intime.*

De ſavoir préſentement en quoi conſiſte la conſtitution intime des eſprits, ce qui fait leur eſſence réele, & leur diférence eſſentiéle & phiſique d'avec les corps, pour déméler intuitivement s'il eſt poſſible que la penſée ſoit un réſultat d'une combinaiſon de corpuſcules imperceptibles ; c'eſt un point qui n'eſt pas néceſſaire pour la conoiſſance que nous recherchons préſentement ici : Cette conoiſſance ne doit & ne ſauroit être d'une autre nature, que le ſont eſſentiélement les conoiſſances humaines, qui ne penétrent jamais la conſtitution intime des êtres ; mais qui pour cela n'en ſont ni moins évidentes, ni moins convaincantes.

404. *Leur exiſtence n'*

Je ne conois ni ne pénétre pas évidemment la conſtitution intime

*eſt par moins certaine.*

du feu, ni ſa diférence radicale & phiſique d'avec l'eau : Qu'en pouroit-on conclure ? Donc il n'exiſte pas du feu? donc ſa nature n'eſt pas opoſée à celle de l'eau ? donc je ne dois pas me comporter à l'égard de l'un, d'une maniére toute diférente de celle dont je me dois comporter à l'égard de l'autre ? donc je ne jugerai pas qu'il faut me plonger dans l'eau pour me rafraichir, & m'aprocher du feu pour m'échaufer ? Que fait la conoiſſance de cette conſtitution intime des choſes qui n'eſt pas à notre portée, pour l'uſage de la conduite & des ſentimens de la vie ?

405. *Nous les conoiſſons autant que nous en ſomes capables.*

L'aplication de tout ceci eſt naturéle à notre ſujet ; nous ne conoiſſons point la conſtitution intime de notre eſprit, autant qu'elle peut en ſoi être conue & que Dieu la conoît ; mais nous la conoiſſons autant que nous pouvons la conoître, & que le comporte la nature de l'eſprit humain : Ainſi nous n'en voyons pas moins, autant que des hommes peuvent le voir, pour l'uſage & la conduite

de la vie, ſa diférence d'avec les corps, & que l'un n'a rien de ſemblable à l'autre.

406. *Nous ne devons pas juger que notre Ame eſt corporéle.*

Au reſte, de prétendre conclure encore, comme le voudroient quelques-uns, que notre eſprit ou notre ame eſt corporéle, parce que nous ne voyons pas intuitivement, ſi nos penſées ne réſultent point d'une combinaiſon de corpuſcules imperceptibles à nos ſens; c'eſt comme ſi l'on prétendoit conclure que le corps eſt ſpirituel, parce que nous ne voyons pas évidemment ſi ce n'eſt point quelque penſée qui conſtitue la mobilité, l'impénétrabilité & l'étendue; modifications qui nous paroiſſent eſſentiéles au corps & à la matiére. Dans quelle chimére ne donnerons-nous pas, lors que nous prétendrons tirer une concluſion d'un principe où nous ne voyons goute? C'eſt la métode que ſemblent avoir mis à la mode quelques Philoſophes de ce tems; mais c'eſt la pratique la plus frivole où puiſſent donner des hommes qui ſont uſage de leur raiſon. Car

enfin ce que nous ne voyons point, eſt, par raport à notre conoiſſance, comme s'il n'étoit point; nous ne pouvons en raiſoner, n'aïant rien à en penſer, à en imaginer, à en conclure; contenons notre raiſon dans ſes bornes, & nous ſerons toujours raiſonables; car au-delà ce n'eſt plus que viſions dans les penſées & obſcurité dans le diſcours.

407. *En quel ſens on pouroit dire Ame corporéle.*

De plus, lors qu'on s'imagine que la penſée de ceux qui ont tenu l'ame corporéle n'étoit pas ſans vrai-ſemblance, ſon opération étant corporéle, il faut examiner ce qu'on entend par ces mots, *l'opération de notre ame eſt corporéle*? Eſt-ce à dire que notre ame n'opére qu'autant que notre corps ſe trouve en certaine diſpoſition, par le raport mutuel & la conéxion réciproque qui eſt entre notre ame & notre corps? La chofe eſt indubitable, & l'expérience en eſt journaliére; mais ſi l'ame ne peut agir ſans le corps, la machine du corps réciproquement ne ſauroit agir ſans l'ame; or cette dépendance où le corps

eſt de l'ame, ne faiſant pas dire que le corps eſt ſpirituel, la dépendance où l'ame eſt du corps, ne doit pas faire dire que l'ame eſt corporéle ; ces deux parties de l'homme ont dans leurs opérations une conéxion intime ; mais la conéxion entre deux parties ne fait pas que l'une ſoit l'autre.

408. *L'union de l'ame & du corps eſt incompréhenſible.*

Au reſte, ſi l'on me demande d'où vient ce raport ſi néceſſaire & cette conéxion ſi étonante ? Je n'en ſais rien, par les ſeules lumiéres de la raiſon : Je ne puis y pénétrer, & je ne le veux point. Ceux qui ont entrepris de le faire, aïant montré quelquefois de l'eſprit, ſans rien dire de ſolide ſur ce point. Il eſt bien des gens de ce goût-là ; ce n'eſt pas celui d'un vrai Philoſophe : car acoutumant l'eſprit à ſe nourir d'idées vaines, il fait perdre le goût des idées judicieuſes, confondant bien-tôt les unes avec les autres. D'ailleurs des perſones de ce caractére ſentant bien au fond de leur ame que leurs imaginations n'emportent point la conviction, ils ne ſont plus inébranlablement

convaincus ſur quoi que ce ſoit. Auſſi voit-on de ces ſortes d'eſprits ſe laiſſer éblouir à toutes les lueurs d'une nouvéle découverte, & paſſer des idées, où ils étoient le plus aveuglément atachés, à des opinions toutes contraires. Prévenons cet inconvenient; n'entreprenons jamais d'expliquer ce qui eſt inexplicable, ni de comprendre ce qui n'eſt pas intéligible.

409. *L'Ame évidemment eſt autre que le corps.* Quoi qu'il en ſoit, puiſque la conéxion qui eſt entre notre ame & notre corps ne rend pas notre corps ſpirituel, il ne doit pas nous être moins certain que cette conéxion ne rend pas notre ame corporéle; quand nous n'aurions pas les autres preuves que la Religion & la raiſon nous fourniſſent ſur cet article. Cependant, malgré cette conéxion incompréhenſible, nous aperçevons clairement que l'ame n'eſt point le corps, comme le feu n'eſt point l'eau; que toutes les propriétés expérimentales de l'une, ne ſont nulement les propriétés de l'autre; que nous en

avons deux idées auſſi diférentes & auſſi diſtinctes pour le moins, que de quelque autre objet que ce ſoit où nous puiſſions découvrir une diférence manifeſte ; enfin que n'aïant pas plus lieu de ſoupçonner la *penſée*, une modification du corps, que l'*étendue* une modification de la penſée, nous ne pouvons raiſonablement nier que le corps & l'eſprit ne ſoient deux ſubſtances diférentes.

## CHAPITRE II.

### *Des propriétés de l'Ame.*

APrès avoir établi la réalité & l'exiſtence de quelque choſe qui eſt en nous, que nous éprouvons capable des deux fonctions, que nous apelons *penſer* & *deſirer*, & qui ne nous paroît avoir nul raport de ſubſtance avec ce que nous apelons corps ; nous croirions renverſer tout langage reçu, & toute idée humaine, de ne pas regarder l'ame deſormais comme une ſubſtance diférente

410. Penſer & vouloir, *propriétez de la ſubſtance ſpirituele.*

du corps. C'eſt donc préſentement de cette ſubſtance de l'ame que nous avons à examiner les propriétés particuliéres, outre les deux eſſentiéles, que nous apelons *intéligence* & *volonté*; autrement faculté de penſer, & faculté de vouloir.

411. *L'expérience montre ce que ſont ces facultez.*

A dire le vrai cet éxamen ſemble aſſez peu néceſſaire; car comme il n'eſt aucun de nous qui n'éprouve au-dedans de ſoi tout ce qui s'y paſſe; pour peu qu'il y faſſe d'atention, il en ſaura bientôt, ou même il en ſait déja autant par lui-même que tout ce que nous lui en pouvons éxpoſer: & il ne nous reſte guére qu'à lui indiquer des noms convenables aux facultés & aux expériences, dont il éprouve tous les jours les éfets; afin de l'aider par ce moyen à ne rien confondre dans le diſcours ſur un point ſi important.

412. *Intéligence pure, imagination, memoire, ſenſation, & iment.*

L'Ame forme des *idées* ou *penſées*, c'eſt ce qui s'apéle *intéligence*; cette intéligence ſe porte quelquefois uniquement ſur elle-même, & ſur ce qui ſe paſſe en

en elle, ſans ſe porter à l'*idée* d'aucun corps ni d'aucune image corporéle, c'eſt ce que j'apéle *pure intéligence*; ſi elle conçoit l'idée d'un corps ou d'une image corporéle, c'eſt ce que j'apéle *imagination* ou *phantaiſie*; l'ame quelquefois aïant laiſſé éloigner des idées les rapéle dans la ſuite, cela s'apéle *mémoire*; elle tire la plupart de ſes idées par les ſens; & quand elle les prend actuélement par ce canal, cela s'apéle *ſenſation*; ſi la ſenſation eſt acompagnée de quelque agrément ou deſagrément, je l'apéle alors plus particuliérement *ſentiment*; la faculté particuliére de l'ame, d'où l'on ſe figure procéder la ſenſation & le ſentiment, s'apéle *ame ſenſitive.*

413. *Diverſe ſignifications du mot* volonté.

La volonté prend divers noms, comme l'entendement; ſi elle ſe porte néceſſairement aux objets, comme quand elle ſe porte au bonheur en général, je l'apéle *le volontaire*; ſi elle ſe porte à un objet, de maniére qu'il ne tiéne qu'à elle de ne s'y point porter, je l'apéle *liberté*; en tant qu'el-

le a quelque complaiſance pour un objet, ſans qu'au fond la liberté détermine l'ame à s'y porter, c'eſt *velléité*.

Le mot *volonté* ſe prend auſſi quelquefois pour la faculté même de vouloir, & d'autres fois pour l'exercice de vouloir actuellement. Enfin il ſe prend d'autres fois en un ſens plus vague, & qui convient à toutes les ſignifications diférentes que j'ai expoſées, ſans déſigner l'une plutôt que l'autre.

414. *Mr. Loke porte la liberté à l'entendement.* Au ſujet de la liberté & de la volonté, Mr. Loke & ſon Copiſte Mr. le Clerc, font une ample & épineuſe diſſertation, pour détromper ceux qui croiroient que la *liberté* eſt la même faculté que la *volonté*; au lieu que c'eſt, diſent-ils, *une faculté de l'entendement*. Après avoir lu avec atention, & plus d'une fois ces profondes réfléxions, j'avoue que c'eſt l'endroit de tout l'ouvrage de ce Philoſophe, où il me paroît qu'il s'eſt le moins entendu lui-même. En éfet, perſone ſe trompe-t'il à l'idée de ces facul-

tés diférentes ? Ne ſait-on pas que c'eſt la même ame qui produit diverſes opérations ; & ſelon que nous trouvons plus ou moins de diférence dans ces opérations, nous nous figurons plus ou moins de facultés diférentes d'où elles procédent ; bien que ces facultés diférentes ne ſoient au fond & réélement qu'une ſeule & même ſubſtance, qui eſt l'ame ? Mais dans cette ſubſtance unique, je n'ai jamais vu confondre, ſi ce n'eſt par Mr. Loke, la faculté d'*intéligence* avec la faculté de *liberté* ; & je crois même qu'il eſt impoſſible de les confondre, pour peu qu'on y faſſe d'atention. L'ame n'eſt-elle pas capable de penſer ? En la conſidérant ſimplement par cet endroit, je l'apéle *entendement* ou *intéligence* ? N'eſt-elle pas capable en certaines ocaſions de vouloir à ſon gré & à ſon choix une choſe, ou de ne la vouloir pas ? Par cet endroit je l'apéle *liberté*. Que ſi l'on aimoit mieux n'admétre dans l'ame que deux facultés principales à quoi les autres ſe raportaſſent ; ſavoir,

l'*entendement* & la *volonté*, il eſt manifeſte que la capacité de vouloir une choſe, ou de ne la vouloir pas, ſe raporte plus immédiatement & plus naturélement à la volonté qu'à l'entendement.

Les termes étant dévelopés de la ſorte, il paroitra dans les dix ou douze grandes pages de Mr. Loke ſur ce ſujet, beaucoup d'embaras qu'il auroit pu s'épargner. Il eſt ſurprenant que Mr. le Clerc ait eu le courage de copier tant d'obſcurités, ſans avoir cherché à s'y faire jour. On a ſoupçoné ces Auteurs d'avoir des raiſons ſecrétes, dans leſquelles nous éviterons de vouloir pénétrer, par l'eſtime que nous voulons avoir pour eux. Cependant nous tâcherons de ſupléer à ce qu'ils n'ont pas dit, dans ce que nous alons dire touchant la notion & la nature de la liberté.

## CHAPITRE III.

### *De la liberté de l'Ame humaine.*

IL eſt certain d'abord qu'il eſt en nous quelque choſe que nous apelons *liberté* ; nous nous entendons quand nous prononçons ce mot, & par conſéquent nous atachons une idée à ce terme. Cette idée eſt celle de ce que nous éprouvons en nous, dans ce que nous apelons *éxercice de notre liberté* : Exercice qui étant un ſentiment intime, eſt auſſi par conſéquent une idée la plus claire & la plus diſtincte qui puiſſe être. (*Pr. du Raiſ. 2. log. art. 7. & ſuiv.*)

415. *Ce qui en nous eſt apelé liberté.*

Je demande donc que chacun ſe rapéle ce qu'il penſe, quand il entend dire à d'autres, ou qu'il dit lui-même ; *Je ſuis libre ſur tel Point, & je ferai là-deſſus ce qu'il me plaira.* Par éxemple, ſur le choix de deux louis d'or qu'on me préſente : ſi l'on s'aviſe de me ſoutenir ſérieuſement que je ſuis

416. *L'idée atachée à cette expreſſion.*

néceſſité à prendre l'un plutôt que l'autre ; pour réponſe je me mets à rire, tant je ſuis intimement & néceſſairement perſuadé, qu'il eſt à mon pouvoir de prendre le premier, & non le ſecond ; ou de prendre le ſecond, & non le premier. Quelques-uns diſent que cet éxemple ne montre point un exercice de liberté, parce qu'il ne ſe trouve pas des raiſons d'un coté plutôt que de l'autre ; pour prendre un des deux louis-d'or plutôt que l'autre ; mais leur réfléxion eſt hors de propos ; car il ne s'agit pas de ſavoir ici s'il faut une raiſon, & quelle raiſon il faut pour l'éxercice de la liberté ; mais il s'agit de ſavoir, s'il n'eſt pas en mon pouvoir de prendre un des deux louis-d'or, ou non ; de prendre le premier & non pas le ſecond, ou le ſecond au lieu du premier. Car enfin on ne ſauroit donner de la liberté, une idée plus ſimple & plus nette, plus diſtincte & plus juſte, que celle que tous éprouvent dans l'exemple que j'énonce ici ; permis à chacun de ſe faire tant qu'il

lui plaira un langage à part : Mais c'eſt à l'idée que j'ai dite, que les hommes communément atachent le mot de *liberté* ; & pour définir ce qu'il ſignifie, je dis que c'eſt *la diſpoſition qu'éprouve l'homme en lui-même, de pouvoir agir ou ne pas agir, choiſir ou ne choiſir pas une même choſe dans le même moment.*

417. *S'il eſt en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire certaines choſes.*

Mais, dira t'on, c'eſt même ſur ce qui ſe paſſe en nous que tombe la dificulté. Nous avons bien le ſentiment que nous choiſiſſons un des deux louis-d'or, & non pas l'autre ; & pour parler encore plus exactement, qu'à certain moment nous prenons un des deux louis, ou que nous ne le prenons pas ; mais nous n'avons pas l'idée que nous le prenions ou le choiſiſſions, de maniére que dans le même moment, par la pure force, & au gré de notre volonté, nous puiſſions nous abſtenir de le prendé.

418. *Sujet d'une premiére vérité.*

Que tous les hommes aient le ſentiment que j'ai dit, pour prendre ou ne pas prendre un dès deux louis-d'or, c'eſt un fait

ſur lequel chacun peut ſe rendre témoignage ; & ſi le témoignage de quelqu'un ne ſe trouve pas conforme à celui des autres, & qu'il faille décider lequel de ces deux ſentimens opoſés eſt le véritable, c'eſt alors qu'il faudra avoir recours à ce que j'ai expoſé comme le fondement de ce Traité, touchant la regle de vérité apelée du *ſens* ou du *ſentiment commun de tous les hommes* ; ſi la choſe ſoufroit encore quelque dificulté, on la diſſiperoit ce me ſemble par la réflexion que voici.

419. *Preuve curieuſe pour juger de la liberté.*

Vous dites que je ne ſuis pas libre, & qu'il n'eſt pas au pur choix & au gré de ma volonté de remuer ma main, ou de ne la pas remuer ; s'il en eſt ainſi, il eſt donc déterminé néceſſairement, que d'ici à un quart d'heure, je léverai trois fois la main de ſuite, ou que je ne la léverai pas ainſi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination néceſſaire ; cela ſupoſé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un coté ; c'eſt à

dire, du coté où je gagerai que je léverai trois fois la main; ou du coté où je gagerai que je ne la léverai pas trois fois; ſi c'eſt ſérieuſement que vous prétendés que je ne ſuis pas libre, vous ne pourés jamais ſenſément refuſer une ofre que je vais vous faire; c'eſt de gager mille piſtoles contre vous une, que je ferai au ſujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerés, & je vous laiſſerai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti: Enſorte que ſi vous gagés que je léverai la main, je gage moi que je ne la léverai pas; & ſi vous gagés que je ne la léverai pas, je gage mille piſtoles contre une que je la léverai; trouvés-vous l'ofre avantageuſe pour vous? Répondés oui ou non. Si vous la trouvés avantageuſe, pourquoi n'accepterez-vous jamais la gagure ſans paſſer pour fou, & ſans l'être en éfet? Et ſi vous ne la jugés pas avantageuſe, d'où peut venir ce jugement, ſinon de celui que vous formés néceſſairement & invinciblement

que je ſuis libre, & qu'il ne tient droit qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-ſeulement mille piſtoles la premiére fois que nous les gagerions, mais encore mille fois mille piſtoles, & autant de fois que nous recomencerions le jeu & la gagure : Voilà un raiſonement qui n'eſt point tiré de l'Ecole ; il n'eſt ni abſtrait, ni ſubtil, ni alambiqué ; mais c'eſt par-là qu'il fera ſur l'eſprit une impreſſion plus vive & plus invincible ; auſſi peut-on défier ceux qui ſe ſont mélés depuis un tems de parler ſur cette matiére, de faire une réponſe qu'on entende auſſi clairement que l'objection, & qui ſoit une raiſon & non pas une obſcurité.

Cette nouvéle réflexion, jointe à ce que nous avons dit, (nomb. 60.) pour établir l'éxiſtence de la liberté, par la preuve du ſentiment commun à tous les hommes, nous donera, ce me ſemble, ſur le ſujet de la liberté, les prémiéres vérités ou notions, dont l'eſprit humain eſt capable ; c'eſt donc là un premier principe, ſi

clair & ſi évident, que tout ce qu'on y voudroit opoſer ne ſervira, par ſon obſcurité ou ſa bizarerie, qu'à nous afermir davantage dans le ſentiment qu'inſpire la nature à tous les hommes.

## CHAPITRE IV.

### *De l'acte d'entendement requis pour l'exercice de la volonté libre.*

420. *La volonté eſt guidée par l'entendement qui montre ce qui eſt bon.*

TOut le monde s'acorde à dire que la volonté eſt une puiſſance aveugle, qui n'agit qu'autant qu'elle eſt guidée par une lumiére ou un acte de l'entendement, & l'on s'acorde également à dire que la volonté ne peut ſe porter qu'à ce qui eſt bon; d'où le commun des Philoſophes concluent que l'entendement doit montrer à la volonté ce qui eſt bon, avant qu'elle s'y porte & qu'elle agiſſe.

421. *L'entendement eſt une puiſſance*

D'ailleurs, comme on avoue unanimement encore, que l'entendement eſt une puiſſance néceſſaire, & que nous ne ſommes

*ce néceſſaire.*

pas maîtres de la lumiére qu'il fait luire à la volonté ; quelques-uns par-là s'imaginent qu'il ne ſe trouve pas en nous une vraie liberté, puiſque la volonté néceſſairement agit toujours conformement à la lumiére de l'entendement, & que nous ne ſommes pas maîtres de cette lumiére.

*422 Deux lumiéres dans l'entendement en chaque délibération.*

Pluſieurs, pour expliquer ce miſtére, diſent, que dans toutes les délibérations de la volonté, c'eſt-à-dire dans les ocaſions d'exercer la liberté, pour agir ou ne point agir, pour vouloir ou ne point vouloir ; l'entendement fait luire deux ſortes de lumiéres, dont chacune montre à la volonté ce qui eſt bon de chaque coté ; ſur quoi, par l'éficace de ſa liberté, elle ſe détermine de ſon plein gré d'un coté ou d'un autre. Ces deux ſortes de lumiéres ſont des jugements qui réglent la pratique actuéle de la volonté ; tels à peu près que feroient les ſuivans, par leſquels l'eſprit ſe diroit à lui-même d'un coté : *Il eſt bon de gagner le Ciel ; or pour gagner le Ciel, il ne faut pas ſuivre mon*

*mon reſſentiment ; donc il eſt bon de m'abſtenir de le ſuivre :* Puis d'un autre coté ; *il eſt bon & agréable de ſuivre actuélement mon inclination ; or elle me porte à ſuivre mon reſſentiment, donc il eſt bon de ne m'abſtenir pas de le ſuivre.* Entre ces deux *bons* ou *biens*, diſent les Philoſophes, la volonté éxerce ſa liberté, s'atachant à la ſorte de bonté qui lui plaît au moment qu'elle ſe détermine.

Mais d'autres Philoſophes, au ſujet de cette maniére d'expoſer l'éxercice de la liberté, forment une nouvéle dificulté ; car, diſent-ils, comme la volonté ne peut ſe porter qu'à ce qui eſt *bon*, & non à ce qui eſt mauvais ; elle ne peut ſe porter qu'à ce qui eſt meilleur, & non à ce qui eſt moins bon ; le moins bon, par raport au meilleur, étant véritablement mauvais ; & le moins mauvais dans la néceſſité de choiſir, étant véritablement meilleur : ainſi dans la néceſſité de choiſir une grande ou une moindre douleur, la moindre eſt un bien, & la grande eſt un mal. Or l'entendement

423. *Si la volonté peut réſiſter à ce que l'entendement repréſente comme le meilleur.*

dans nos délibérations, repreſente (comme on le ſupoſe) ce qui eſt le meilleur; donc la volonté ne peut pas ne s'y point conformer, puis qu'elle ſuit néceſſairement la lumiére de l'entendement, qui eſt ſon guide & ſon flambeau.

14. *mple.* Ainſi, dit-on, un homme ſage & de condition, à qui la penſée vient de faire le Baladin en public pour ſe divertir, peut faire ces deux jugements pratiques; *il eſt bon de me réjouir l'imagination; or de faire le Baladin en public me réjouira l'imagination; donc il eſt bon de le faire*; d'un autre coté; *il eſt bon de ménager ma réputation; or je la ménagerai, ſi je m'abſtiens de me réjouir l'imagination en faiſant le Baladin; donc il eſt bon de m'en abſtenir.* Dans ces deux ſortes de bontés, l'entendement aperçevant le meilleur d'un coté, qui eſt de *s'abſtenir de faire le Baladin*; il eſt impoſſible, dit-on, qu'il ne s'en abſtiéne pas; & par conſéquent cet homme ſage n'eſt pas libre, lors que tout le monde ſupoſe qu'il l'eſt en éfet.

15. *aplica-* *le l'en-* A ces dificultés, pluſieurs répondent, que l'entendement eſt

à la vérité une puiſſance néceſſaire, en tant qu'il repréſente néceſſairement l'objet qu'il conſidére ; mais qu'il dépend de la volonté de l'apliquer à un objet plutôt qu'à un autre, ou du moins de l'empécher de s'y apliquer : de cette ſorte, diſent-ils, la volonté eſt toujours maitreſſe ; car bien qu'elle ne puiſſe agir contre la lumiére de l'entendement, il ne tient pourtant qu'à elle de l'empécher d'avoir cette lumiére, le détournant de penſer à certaine vérité.

*tendement dépend ſou vent de l volonté.*

Cette réponſe ne fait que reculer la dificulté, ſans la réſoudre ; car enfin, ſi la volonté ſe détermine à détourner l'entendement de conſidérer une vérité, il faut que quelque lumiére de l'entendement ait montré à la volonté, que le meilleur eſt de détourner ſa penſée de cette vérité-là ; & d'ailleurs la volonté, ſelon eux, ne pouvant s'abſtenir de ſuivre le meilleur qui lui eſt montré par l'entendement, il ſe trouvera ainſi qu'elle s'eſt déterminée par néceſſité à détourner ſa penſée de la vérité en queſtion.

416.

*Cette ré flexion n ſuffit pas pour la que tion préſen te.*

Si toutes ces dificultés ſont conçues une fois, il ne ſera pas malaiſé de faire entendre la réponſe que je crois qu'il y faut aporter; c'eſt que divers Philoſophes, à force de vouloir trop expliquer la nature de la liberté & de la volonté, ne font que l'obſcurcir par leur explication même.

427. *L'entendement ne montre pas le meilleur, indépendament de la volonté.* Ils ſupoſent donc qu'il apartient à l'entendement de montrer à la volonté le meilleur, avant la détermination de la volonté; mais le meilleur très-ſouvent dans le point dont il s'agit, n'eſt tel que par la diſpoſition même de la volonté, laquelle fait le meilleur par ſon choix, & par la détermination qu'elle prend.

428. *Mais conjointement avec elle.* Il eſt vrai que quand la volonté ſe détermine, l'entendement de ſon coté juge au même tems, que tel eſt le meilleur actuélement; mais, ſans qu'il ait précédé la volonté; ſi ce n'eſt pour lui découvrir ce qu'eſt l'objet en ſoi dans ſa nature réele indépendament de notre entendement ou de notre volonté, & des impreſſions que nous en pouvons prendre: objet

de la ſorte qui peut ſe trouver *meilleur* ou moins *bon*, au pur gré de la volonté, dans l'exercice actuel de ſa liberté. Les deux jugements pratiques diférens qu'on voudroit aléguer ici, ne font rien à la dificulté; car ſi l'on prétend que ſous divers regards le jugement repréſente un meilleur de chaque coté, il eſt toujours vrai que la volonté choiſit un coté plutôt que l'autre, & par conſéquent un meilleur préférablement à un autre meilleur; alors celui auquel elle ſe détermine devient, par raport à ſon choix, & actuélement le *meilleur abſolu* dans les circonſtances; or l'entendement ne lui a point repréſenté ce meilleur abſolu, avant ſa propre & libre détermination; c'eſt donc la volonté ſeule qui ſe détermine entre deux *meilleurs* (pour parler ainſi) & qui fait le meilleur abſolu par ſon choix; déterminant au même tems l'entendement, à juger ce parti meilleur pour elle dans les circonſtances. Parlons plus juſte, l'ame alors choiſit; & par un même mouvement elle juge meilleur ce qu'el-

le choisit ; or en tant qu'elle le choisit & qu'elle s'y porte, cela s'apéle *volonté* ; en tant qu'elle le juge meilleur, cela s'apéle *entendement* : Ces diférences qu'on aporte entre l'entendement & la volonté, n'étant que divers regards d'un mouvement de l'ame, qui est le même réélement, & qui sous diverses faces, reçoit divers noms. Pour éclaircir entiérement ce point, il faut se rapeler les notions ou premiéres vérités aportées cidessus ( 2. Part. Ch. du *Bon* ou du *Bien.* ).

*Quel est le bien où la volonté se porte toujours.*

429. Le bon en général se prend donc pour un objet quel qu'il puisse être, où se porte la volonté préférablement à un autre objet ; & dans ce sens-là, on dit que la volonté se porte toujours nécessairement au *bien*, ou à ce qui est *bon*.

Plus comunément, le mot *bon* ou *bien* se prend pour l'objet auquel la volonté a coûtume de se porter ; mais faisant abstraction si elle s'y porte actuélement, ou ne s'y porte pas. Ainsi les plaisirs des sens sont-ils apelés *bons* & *des biens* ; & quand un Philosophe Chrétien

y renonce, les mondains le regardent comme un homme qui a la ſimplicité de quiter ce qui eſt *bon*.

Au reſte, cette ſeconde notion du *bon* ou du *bien* paroît défectueuſe; puiſque même indépendamment de la Philoſophie ou du Chriſtianiſme, ce qui eſt *bon* pour l'un, ne l'eſt pas pour l'autre; & ce qui eſt *bon* pour la plupart, ne l'eſt pas pour quelques-uns. Le vin de Champagne eſt bon, & il ne l'eſt point pour moi qui ne l'aime pas; la Muſique eſt un *bien*, c'eſt-à-dire, un extreme plaiſir pour les uns; & c'eſt un *mal*, c'eſt-à-dire, un ennui pour quelques autres. Cependant, comme je l'ai dit, la dénomination du *bon* ou du *bien* s'eſt donée aux choſes auſquelles on a vu que la volonté humaine ſe portoit le plus fréquemment; mais elle peut ne s'y porter pas, & elle ſe porte quelquefois ailleurs qu'aux objets, qui, dans l'uſage vulguaire, s'apéle *bons*; aucuns de ces objets n'eſt nullement le *bien abſolu*, à quoi la volonté ſe porte toujours néceſſairement.

430. *Le bon indépendant de la volonté n'eſt pas celui dont il s'agit ici.*

Mais Dieu n'eſt-il pas un *bien*

431. *La volon.*

*té ne ſe porte pas toujours à Dieu, bien qu'il ſoit en ſoi le bien abſolu.*

*abſolu* ? Oui, ſans doute, en tant qu'il eſt le ſeul objet auquel nous devons nous porter, & qui puiſſe ſatisfaire les deſirs de la volonté, quand elle voudra s'y porter ; mais il n'eſt pas *le bien ou le bon abſolu*, en tant que le *bon* ou le *bien* eſt l'objet auquel la volonté ſe porte toujours & néceſſairement ; puiſque la volonté ne ſe porte pas néceſſairement, ni toujours à Dieu, & qu'en cela même eſt ſon crime.

*Ni à l'objet de nos inclinations naturéles.*

432. Dans ce ſens-là encore, nos inclinations particuliéres les plus naturéles, & qui ſe trouvent en nous indépendemment de notre liberté, ne ſont pas préciſément notre *bien* ; parce que nous ne les ſuivons pas toujours, & qu'il eſt même très-raiſonable ſouvent de ne les pas ſuivre, ou d'y réſiſter. Lors donc que l'on dit que la volonté libre ſe porte toujours & néceſſairement *au bien*, ou à ce qui eſt *bon*, je ne vois pas que cela doive ſignifier autre choſe, ſinon qu'*elle ſe porte toujours à l'objet où elle ſe porte* ; en ſorte que l'action par laquelle elle s'y porte préferablement à un autre objet, eſt dite *choix* ; & cet

objet en tant que la volonté s'y porte, eſt dit *bon* ou *bien.*

J'ai dit la *volonté libre* ; car il eſt en nous un penchant, qu'on apéle auſſi *volonté*, qui eſt néceſſaire en nous, & qui néceſſairement nous fait deſirer en général d'être heureux ; il ne le faut pas confondre avec nos inclinations particuliéres, qui nous portent à tel ou à tel objet en particulier : Car ce n'eſt point de ce penchant néceſſaire, ni de cette inclination naturéle vers le bien en général dont il eſt queſtion, quand on parle de l'éxercice de la liberté.

433. *Il eſt en nous une ſorte de volonté qui n'eſt pas libre.*

Il n'eſt donc pas néceſſaire, dira-t'on, d'aucun acte de l'entendement pour diriger la volonté libre au *bien* ; puiſque tout objet où elle ſe porte indépendament de l'acte d'entendement eſt dit, eſt cenſé, & devient un *bien*, par la même qu'elle s'y porte ? A quoi je répons, qu'il eſt conſtant que l'acte d'entendement ne fait & ne met rien au *bien*, pris dans ſa préciſion forméle ; c'eſt à-dire, dans ſa préciſion de cette préférence, que donne la volonté à un objet plutôt

434. *L'entendement fait connoître à la volonté, l'objet où elle ſe porte.*

qu'à un autre ; mais cette préférence ſupoſe ſeulement un acte de l'entendement qui ait fait conoître ce qu'eſt en ſoi, indépendament de nous, l'objet préféré ; & un autre acte qui ait fait conoître l'objet non préféré. Or, comme ces deux objets ſont regardés de maniére que la volonté peut ſe porter à l'un ou à l'autre, & que ſelon diverſes ocaſions, elle ſe porte tantôt à l'un & tantôt à l'autre ; ces objets ſont apelés & cenſés le *bon* & le *bien* ; mais, ſans que ni l'un ni l'autre, en particulier, ſoit nulement ce *bon* ou ce *bien*, à quoi la volonté ſe porte toujours, & néceſſairement ; puis qu'elle peut ſe porter à l'un ou à l'autre, & qu'elle ſe porte tantôt à l'un & tantôt à l'autre.

*La volonté n'a beſoin que d'elle-même, pour ſe porter à un objet connu.*

451. Mais ſi la volonté ſe porte ainſi d'elle-même, & ſans aucun acte qui détermine l'entendement à un objet plutôt qu'à un autre, elle agira donc ſeulement parce qu'elle agit ; elle voudra ſeulement, parce qu'elle veut, & cela ſans aucun motif ; ce qui paroît incompréhenſible. Je répons que rien n'eſt incompréhen-

ſible dans cette matiére, ſinon l'embaras qu'on s'y fait à plaiſir. Car enfin, eſt-il incompréhenſible de juger que la volonté, pour ſe déterminer à un objet plutôt qu'à un autre, n'a beſoin que de la conoiſſance donnée par l'entendement de ce qu'eſt l'objet où elle ſe porte. Quel autre motif faut-il à la volonté, ſinon celui qu'elle ſe fait à elle-même, & par ſon propre mouvement, qui ſe porte actuélement à l'un & non à l'autre parti; & qui dans des circonſtances toutes pareilles, ſe portera peut-être une autrefois au ſecond parti plutôt qu'au premier.

436. *La volon libre peu prendre vers part en des ci conſtances pareilles.*

Quelques-uns diſent que les circonſtances ne ſauroient être pareilles, ſi la volonté ne prend pas le même parti : car, en pareilles circonſtances, pourquoi ne feroit-elle pas même choix ? Pourquoi ? Parce qu'elle eſt libre ; & que par l'uſage de ſa liberté, elle fait la diférence des circonſtances : ce qui au même tems, à la verité, ſupoſe ou fait une diférence de circonſtances dans l'entendement; car tel eſt l'empire de la volonté libre, qu'apliquant à l'objet auquel elle ſe détermine,

l'entendement même, elle lui fait apercevoir des qualitez qu'il n'y découvriroit peut-être pas ſans elle, ou même qui n'y ſont peut-être pas réellement; mais cette vue de l'entendement n'eſt, comme j'ai dit, que la compagne de la volonté, & ne fait pas un motif précédent indépendant du mouvement libre & actuel de la volonté, qui ſe détermine par ſon choix pur & de ſon plain gré; ce motif précédent ſeroit une pure chimére ou une vraie déſtruction de la liberté.

437. *Tout motif indépendant de la volonté, & qui la détermineroit, oteroit la liberté.*

En effet, ce motif indépendant de l'exercice même de la liberté, ou détermination libre de la volonté, ſeroit tel que la volonté pouroit y réſiſter, ou qu'elle ne le pouroit pas: Si elle ne le pouvoit pas, dès-là même la liberté ſeroit détruite, la volonté ſe trouvant néceſſairement aſſujétie à quelque choſe qui ne ſeroit pas ſon libre exercice. Si elle pouvoit y réſiſter, elle ne ſeroit donc pas déterminée à le ſuivre; & alors je demande, qu'eſt-ce qui la détermineroit, ſinon elle-même, de ſon pur choix & de ſon propre mouvement? Voilà donc

la

la même dificulté touchant la determination de la volonté à l'égard du motif, pour le ſuivre ou ne le ſuivre pas ; qu'à l'égard de l'objet, pour s'y porter ou ne s'y porter pas.

Il faut donc reconoître dans la volonté libre, une force & une vertu de ſe porter d'un cote plutôt que de l'autre, de ſuivre un motif, ou de ne le ſuivre pas ; & pourvu que l'ame conoiſſe l'objet, la volonté trouve d'elle même, & en elle-même, indépendemment de tout acte antérieur de l'entendement, de quoi ſe déterminer & ſe faire à elle-même ſon propre & unique motif. Ainſi, en chercher hors d'elle un autre qui lui ſoit néceſſaire, c'eſt chercher hors de la liberté, l'exercice même de la liberté.

## CHAPITRE V.

*Exposition d'une dificulté qui a occupé de grands Esprits de notre tems, au sujet de la liberté.*

438. *Si c'est faute de motif qu'un homme sage ne peut faire de folie?*

IL ne me paroît pas que rien puisse aréter sur le sujet que je viens d'exposer, si ce n'est la question qui se fait, pourquoi un homme sage ne sauroit se déterminer à faire une action extérieure qui ne conviendroit pas; comme seroit à un Magistrat de faire le Baladin en public? La raison la plus plausible qu'on ait aportée de cette impossibilité morale, c'est que cet homme sage n'auroit alors aucun motif pour se déterminer; au lieu que si la volonté trouve dans elle-même son motif, elle n'en manquera point dans l'ocasion dont il s'agit, non plus que dans nulle autre: de sorte que par-là, il se trouvera nécessairement de deux choses l'une; ou qu'alors cet homme sage poura éfectivement faire le Baladin publiquement; ce qui ne peut jamais

être, puiſqu'on ne peut le ſupoſer) ou bien qu'il ſera dans une vraie impoſſibilité de faire le Baladin; ce qui paroît faux, puiſque c'eſt très-librement, & avec un choix libre, qu'il prend le parti de s'en abſtenir; aïant d'ailleurs des jambes & des forces pour faire tous les mouvemens d'un Baladin, & en public, & où il lui plaira.

Cette derniere dificulté, qui a été expoſée en deux maniéres diférentes, par deux des plus grands eſprits de ce ſiécle, mérite d'autant plus notre atention, qu'après ce qu'ils ont dit; il ſemble encore qu'il eſt reſté ſur ce point quelque choſe à déméler.

439. *L'homme ſage eſt à cet égard dans une impoſſibilité morale.*

Tous deux avouent donc, que l'homme ſage dont il eſt queſtion, eſt dans l'*impoſſibilité morale* de faire le Baladin; mais l'un prétend que l'impoſſibilité morale n'eſt qu'une dificulté très-grande, & compatible quelquefois avec l'acte contraire: d'où il s'enſuivroit, qu'un homme ſage pouroit du moins quelquefois, mais très-rarement faire le Baladin en public, & être ſupoſé le faire en éfet.

L'autre prétend, au contraire, que cette impossibilité morale est incompatible avec l'acte contraire, cette impossibilité se tirant du défaut de motif; & un homme sage, ne peut avoir aucun motif pour faire le Baladin en public. Quelles que puissent être ces dificultés, il me semble qu'il est aisé de les éclaircir.

140. L'homme sage en question peut faire le Baladin en public, mais il ne sauroit être suposé le faire: d'où vient ce mistére, qui renferme & le pouvoir de faire, & l'impossibilité de la suposition du fait? Le voici: C'est qu'en suposant qu'un homme sage en usât ainsi, ne fut-ce qu'une fois, cette suposition se détruiroit elle-même, & seroit contraire à elle-même; car suposer un homme sage, qui fait le Baladin en public, c'est suposer un homme sage qui est extravagant, & qui dès-là même cesse d'être sage. Voilà tout le mistére. Cette impossibilité ne se tire donc point, à parler précisément, ni de l'impossibilité morale, laquelle, de l'aveu universel, n'est qu'une très-grande dificulté compatible abso-

lument avec un acte contraire, & même avec la supposition de cet acte contraire ; ni précisément d'un défaut de motif, puisque la volonté, pour agir librement, ne tire (au moins quelquefois) son motif que d'elle-même, étant mue par elle-même, & active d'elle-même : mais l'impossibilité se tire uniquement, comme on voit, de la supposition, qui se détruit elle-même ; admétant au même-tems & un homme sage, (c'est-à-dire un homme qui ne veut point faire de folie,) & un homme qui n'est point sage, (c'est-à-dire, qui veut faire une folie.)

441. *Il peut faire une folie pouvant en quelque occasion cesser d'être sage*

Que si l'on ne prend pas le terme d'*homme sage* dans sa pure précision de *sage*, mais dans sa signification vulgaire, où il signifie seulement *un homme qui jusqu'à ce moment a toujours été sage, ou qui l'a été dans la suite la plus marquée & la plus ordinaire de sa vie* ; alors il n'y aura nulle impossibilité que cet *homme sage* puisse faire une folie ; il n'y aura qu'une très-grande dificulté ; enforte qu'il sera très-possible, & qu'on pourra même su-

poſer qu'un homme ſage faſſe quelque folie ; puiſqu'en efet tous les ſiécles en ont fourni des exemples.

C'eſt par-là que l'*homme ſage*, conſidéré même dans la préciſion de la *ſageſſe actuéle*, bien qu'il ſoit dans l'impoſſibilité actuéle de faire une folie, ne laiſſe pas d'être très-libre à s'en abſtenir, malgré cette impoſſibilité; car, ſi étant ſupoſé ſage actuélement, il ne peut pas être ſupoſé faire une folie ( par laquelle il ceſſeroit d'être actuélement ſage ) il peut au moins ceſſer actuélement d'être ſage, & être ſupoſé faire la folie ; en un mot, il exerce ſa liberté en voulant être ſage : Or vouloir avec liberté être ſage actuélement, c'eſt actuélement vouloir avec liberté éviter toute extravagance : il eſt donc libre, en s'abſtenant de faire une extravagance, & cependant il ne peut pas la faire tant qu'il eſt ſupoſé être ſage actuélement, puiſque ce ſeroit ſupoſer qu'au même-tems il eſt ſage, & qu'il ne l'eſt pas ; mais c'eſt ce qui ne touche en rien à ce que j'ai voulu établir ici, ſa-

voir que la volonté libre n'a pas beſoin pour ſe déterminer d'autre motif que d'elle-même, ni d'autre acte de l'entendement, que celui qui préſente à la volonté, ce qu'eſt en ſoi l'objet où elle ſe porte, & qu'elle rend *bon* ou *bien* actuélement, par raport à elle, en s'y portant en éfet.

442. *Si la volonté peut ſe porter au mal, en tant que mal?*

De la maniére que j'ai expoſé la queſtion, on trouvera ſinguliére celle qu'on fait dans les Ecoles, pour ſavoir *ſi la volonté peut ſe porter au mal, en tant qu'il eſt mal*; car puiſque tout objet où elle ſe porte eſt un *bien* pour elle, par raport au moment où elle s'y porte, & qu'il ne peut pas être un mal, étant ſupoſé un bien, c'eſt demander ſi la volonté peut ſe porter à un objet auquel elle ne peut ſe porter; car dès qu'elle eſt cenſée s'y porter, dès-là même il eſt ſupoſé actuélement un *bien*, & ne ſauroit être ſupoſé un mal.

## Chapitre VI.

### *Si l'Ame humaine penſe toujours.*

POur reprendre & pour terminer ce qui regarde les facultez de l'ame, il faut dire un mot de la continuité de ſon éxercice dans ſa faculté primordiale, qui eſt de penſer. Deſcartes a prononcé que l'ame penſe toujours, & même que c'eſt dans cet exercice actuel que conſiſte ſon eſſence : mais c'eſt de quoi il ne paroît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible.

*443. L'éxperience n'aprend pas ſi l'ame penſe toujours.*

En éfet, c'eſt un point d'expérience, auquel il faudroit que tous les momens de notre vie rendiſſent témoignage : & c'eſt évidemment ce qui n'arive pas. Nous ne pouvons nous ſouvenir de ce qui s'eſt paſſé en nous, ſoit au tems d'un ſomeil profond, ſoit au tems que nous avons été renfermez dans le ſein de notre mére. Nous ne ſommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage, que nous aïons penſé durant ce tems-là.

Quelques-uns diſent que l'ame étant toujours unie au corps, ne ſauroit être au moins ſans le ſentiment de ce corps, & ſans l'impreſſion de ſenſation que le corps fait ſur l'ame; puiſqu'il paroît que c'eſt en cela même que conſiſte notre vie, & l'union de notre corps & de notre ame. Mais, quelque plauſible que ſoit cette dificulté, il n'eſt point évident que notre vie & l'union de notre corps avec notre ame, conſiſte dans cette impreſſion actuéle de ſenſation; il eſt vrai qu'on ne peut rien dire de contraire qui ſoit plus certain, ſelon les idées naturéles; mais ni l'une ni l'autre opinion n'eſt aſſez certaine pour obliger à prendre parti de coté ou d'autre; & cette ſuſpenſion de jugement dans les choſes qui ne ſont pas claires, & ſur leſquelles on n'eſt point obligé de ſe déterminer, par raport à la conduite, eſt la pratique la plus ſure où puiſſe s'atacher un eſprit judicieux. C'eſt dans cette vue que je vais ajouter le Chapitre ſuivant.

444. *L'impreſſion de ſenſation de l'ame ſur le corps, n'eſt pas évidemment contiuéle.*

## Chapitre VII.

*De ce qui nous eſt naturélement inconu dans les autres propriétés de notre Ame ; & combien il eſt peu raiſonable de prendre aucun parti là-deſſus.*

445. *On ne peut parler des facultez de l'Ame, que d'après l'expérience.*

J'Ai déja remarqué que rien ne donnoit une impreſſion plus pernicieuſe à l'eſprit, que de le déterminer à une opinion ſur des ſujets dont il n'a point d'idées ; parce qu'on s'acoutume de la ſorte à voir ce qui n'eſt point, & à prendre une penſée obſcure pour une vérité réele. C'eſt ce qui eſt arivé à tous ceux, qui, voulant parler des facultés & des opérations de notre ame, en ont avancé plus que ce qui en eſt conu par l'expérience, ou par un raiſonement tiré de l'expérience.

446. *Les nouveaux Philoſophes ont forme là-deſſus de*

Il ne ſert donc à rien, comme nous avons dit, de rechercher en quoi conſiſte l'union de l'ame & du corps ; il ne ſert pas davantage de chercher en quoi conſiſte la mé-

moire & les habitudes de l'ame ; tout ce qu'ont voulu dire à ce ſujet quelques nouveaux Philoſophes, n'étant qu'un jeu de l'imagination. En éfet, quand on a bien parlé de traces dans le cerveau qui ſe forment & s'enfoncent par le cours des eſprits animaux, & qui ſe retracent par un nouveau cours des eſprits, dans un même canal, a-t'on rien éclairci ? L'on a formé mille dificultés nouvéles, pour une qui ſe préſentoit d'abord ; & l'on a rendu beaucoup plus obſcur ce qui étoit déja impénétrable ; on a donc fait beaucoup pis en ce point, que ne faiſoient les anciens Philoſophes avec leurs termes & leurs *qualités occultes* ; car au moins ils ne diſoient qu'un mot où l'on ne conçevoit rien, & qui ne ſignifiant guére autre choſe que *je n'y vois goute*, pouvoit faire prendre tout-d'un-coup ſon parti ; mais ici Deſcartes & les ſiens ont donné des imaginations pour des preuves, & des faits ſupoſés, pour des faits véritables ; deſorte que ſur leur parole, on a cherché à vérifier ces traces dans le

*nouvelles dificultés.*

cerveau, & ces écoulemens d'esprits, sous prétexte qu'on ne disoit rien de meilleur; mais on pouvoit faire quelque chose de meilleur, c'étoit de ne rien dire sur des points où l'on ne peut rien savoir, au lieu d'ajouter au desagrément de ne pouvoir être instruit, la peine d'être embaraſſé.

447. *Les traces du cerveau n'expliquent point l'exercice de la mémoire.* En éfet, comment se font ces traces, dans lesquelles on voudroit faire consister l'exercice de la mémoire? En quel espace sont-elles contenues, pour retenir des idées si nombreuses & si diverses? Pourquoi se croisant des milions de fois, ne se confondent-elles pas mutuélement? Quel ordre peuvent-elles observer pour se rapeler si juste l'une après l'autre, comme il se fait dans un discours de plusieurs heures, recité par cœur? Quel raport d'ailleurs de ces traces aux idées qu'elles rapélent? Chacun de ces points n'est-il pas en soi aussi incompréhensible que la mémoire même? Pourquoi donc aporter, pour explication, ce qui est aussi impénétrable que la chose à expliquer? La mémoire éxiste-t-

nous

nous n'en pouvons douter, tenons-nous-en-là, nous ne pouvons sur cet article rien savoir davantage; il en est de même de ce qui suit.

448. *Imaginations des Philosophes sur l'origine des idées.*

Comment avons-nous des idées, & comment se trouvent-elles en nous? Viénent-elles des objets du dehors, ou du fond de notre ame; ou bien sont-elles en nous, de maniére qu'elles viénent aussi de quelque chose hors de nous? Ecoutons là-dessus ce qu'a fait dire aux plus grands génies, la démangeaison de parler, sans bien entendre ce qu'on dit; ç'en sera assez pour nous faire abstenir de vouloir les imiter. Les uns ont imaginé que les idées viénent des objets du dehors; que ce sont des *espéces imprésses*, qui, par le canal des sens, arivent à l'entendement; que quand elles y sont arivées, il les aperçoit, les spiritualise, & en produit une *espéce expresse*, qui est l'acte même de l'esprit. Quand on a entendu cette explication, n'est-on pas fort instruit, & ne doit-on pas demeurer satisfait sur le sujet des idées? En voici une autre qui satisfera également.

449. *Création d'idées plus incompréhensible que ce qu'on veut expliquer.*

C'eſt que Dieu crée des idées à chaque ocaſion qu'il le faut, pour penſer; l'expoſition eſt courte; *une création d'idées*; il n'y a d'inconvénient, ſinon que la nature des idées eſt juſtement ce que l'on cherche, qu'on ne dit point ici ce que c'eſt, & que la création, quelle qu'elle ſoit, paſſe encore plus la portée de notre intéligence, que la nature même des idées.

450. *Avoir nos idées en Dieu & voir tout en Dieu, abime de dificultez.*

Un autre avance, comme un point qui ne fait nule dificulté à conçevoir, que les idées de tout ce que nous voyons ſont dans Dieu; que notre eſprit eſt joint immédiatement à Dieu; enſorte qu'il voit immédiatement la ſubſtance de Dieu, laquelle contient tout ce que nous conoiſſons ou pouvons conoître. Je laiſſe à qui en aura le loiſir ou le goût d'examiner en détail chacun des mots de cette explication, leſquels, ſi je ne me trompe, pouront fournir chacun d'amples volumes à diſcuter. Je laiſſe, dis-je, à demander ſi mon idée, que l'expérience me fait ſentir dans moi, & qui, ſelon l'Auteur, eſt auſſi dans la ſubſtance de Dieu, eſt

tellement dans la ſubſtance de Dieu, & dans la ſubſtance de mon ame, que ces deux ſubſtances n'en faſſent qu'une ? Ou bien (ſi c'en ſont deux) comment mon idée eſt-elle préſente à mon eſprit, dès-là qu'elle eſt dans la ſubſtance de Dieu, qui n'eſt pas la ſubſtance de mon eſprit ? De plus, je demande ce que c'eſt que de voir Dieu immédiatement ; & ſi c'eſt le voir de la viſion intuitive & béatifique ? Je laiſſe à examiner encore comment, voyant Dieu immédiatement, nous ne voyons dans une idée particulière, qu'une partie de ce qui eſt dans Dieu ; & comment nos idées étant bornées, nous trouvons leurs bornes dans Dieu, qui n'a point de bornes ; ou ſi nos idées ne ſont point bornées dans Dieu que nous voyons immédiatement ; comment le ſont-elles dans ce que nous voyons ? C'eſt-là, dis-je, un fonds de diſcuſſions que je n'ai point la curioſité d'aprofondir : celle que j'ai depuis long-tems, c'eſt de ſavoir ſi l'Auteur croyoit ſérieuſement avoir dit quelque choſe de plus clair, ſur la nature des

idées, que ce qui en avoit été dit avant lui, & qui avoit toujours été très-obscur.

*Explication plus obscure que la chose à expliquer.*

47. Quand donc, pour expliquer la nature des idées, on a dit, que c'eſt que nous voyons nos idées en Dieu; je demande qu'on daigne m'expliquer l'explication; & qu'on m'apréne ce que c'eſt que *de voir mes idées en Dieu*; car je proteſte, à la face de l'Univers Philoſophique, que pour moi je ſuis encore plus embaraſſé à comprendre comment je vois mes idées en Dieu, qu'à comprendre la nature même, & l'origine de ces idées. On aura beau m'exhorter à rentrer en moi-même, à faire plus d'atention ſur moi-même, & à conſulter l'être univerſel; c'eſt pour être long-tems ſur ce point rentré en moi-même, pour avoir fait atention long-tems à moi-même, & enfin pour avoir conſulté auſſi long-tems la raiſon, (qui eſt le ſeul être univerſel à conſulter là-deſſus) que je conclus de ces retours ſur moi, de ces atentions & de ces conſultations, que mon adverſaire, ou moi, tenons un peu ſur cet article de la

vision : lequel eſt-ce de lui ou de moi ? C'eſt au genre humain à en décider, car il s'agit d'une premiére vérité.

## CHAPITRE VIII.

### *Ce qu'on peut dire d'intéligible ſur les idées.*

452. *En quoi idée diffère de perception.*

A S'en tenir à ce qu'on peut dire d'intéligible ſur les idées, c'eſt qu'elles ne ſont que de pures modifications de notre ame, en tant qu'elle penſe : elles ſont *apélées idées*, par raport à l'objet repréſenté, & *perception*, par raport à la faculté de repréſenter. Au reſte, il ne s'agit pas d'une *repréſentation*, qui rapéle à l'eſprit aucun objet corporel. J'apéle ici *repréſentation* l'objet intérieur que l'ame a preſent à elle-même en chacune de ſes perceptions, & par lequel elle diſtingue intimement & clairement l'une d'avec l'autre. Il eſt manifeſte que nos idées priſes en ce ſens-là ne ſont pas plus diſtinguées de notre entendement, que le mouve-

ment l'eſt du corps remué. Les objections qu'on fait ſur cette dernière expoſition, n'ont rien qui puiſſe aréter un eſprit raiſonable.

453. *Idées diferent de l'ame comme la modification de ſa ſubſtance.*

C'eſt notre eſprit, dit-on d'abord, qui reçoit les idées, & elles lui deviénent préſentes ? Or la faculté qui reçoit, ne difére-t'elle pas de l'idée qui eſt reçue, & qui y devient préſente ? A quoi on répond, qu'elle en difére, comme la ſubſtance de ſa modification ; car notre eſprit n'eſt autre choſe que la ſubſtance de notre ame, en tant qu'elle comprend ; & notre idée n'eſt que la modification de notre eſprit, qui la forme & la reçoit dans lui-même.

454. *Objection de M. le Clerc.*

Mr. le Clerc propoſe une autre objection, qui lui paroît plus importante, & qui l'eſt peut-être encore moins. Si nos idées, dit-il, n'étoient que la perception de notre ame, nous ne diſtinguerions pas la perception d'une ſenſation qui eſt uniquement en nous, comme la douleur, qui y eſt cauſée par une épingle ; d'avec la perception d'un objet qui eſt uniquement hors de nous, comme la perception de l'épingle

même, laquelle n'eſt point dans nous. Je ne conçois pas trop la dificulté de Mr. le Clerc, ni ce qu'il entend par la perception de l'épingle; l'ame perçoit un ſentiment ou une penſée, & non pas l'épingle; mais enfin, quelle peine y a-t'il à conçevoir que parmi nos perceptions, les unes nous font ſentir ce qui eſt dans nous, & les autres, ce qui eſt hors de nous? Les unes & les autres en ſeront-elles plus ou moins des modifications de notre ame? Ce ſeront, ſi vous voulés, diférentes déterminations d'idées ou de perceptions dans notre ame; comme il ſe trouve dans la matiére diverſes déterminations de mouvement; or, celles-ci, quelques diverſes qu'elles ſoient, n'en étant pas moins des modifications de la matiére, je ne vois pas pourquoi les idées ou perceptions de notre ame, pour être de diverſe eſpéce, en ſeroient moins les modifications. Quand M. le Clerc aura répondu nétement à la comparaiſon, je m'aréterai davantage à le réfuter, & je prévois qu'il m'en diſpenſera. Ce ſeroit ici le lieu de

xaminer les propriétés des idées, comme d'être vraies ou fausses, claires ou obscures ; mais ce que j'ai dit ailleurs ( *Princ. du Raiſ.* 2. log. art. 7. 11. & quatr. exerc. ) me paroît éclaircir la choſe autant qu'elle peut l'être, & qu'elle le mérite.

## CHAPITRE IX.

### *De l'origine, de la durée, & de l'immortalité de notre ame.*

455. *L'ame ne point origine corps.*

LA Philoſophie ſeule ne nous apprend rien (parlant à la rigueur) de l'origine de notre ame. Elle découvre ſeulement, qu'en épuiſant toute l'étendue de ſes lumiéres, elle n'aperçoit aucun raport néceſſaire entre une ſubſtance ſpirituéle & une ſubſtance materiéle ; ainſi elle ne peut aperçevoir que l'ame tire en rien ſon origine de la matiére ou du corps.

456. *Vi d'une re ame.*

Nous ne voyons pas davantage comment une ame produiroit une autre ame : ainſi rien n'eſt plus plauſible ſur ce ſujet, que de dire que notre ame tire ſon origine de Dieu :

& ce que la foi nous enſeigne là-deſſus, ne doit point trouver de dificulté à être admis par la raiſon humaine ; mais auſſi le ſecours de la foi, ſoutient extrémement les forces de la raiſon, & les argumens de la Philoſophie.

*417. Raport incompréhenſible entre l'ame & le corps.*

En éfet, voulant toujours parler ſincérement, que répondre d'invincible ſans les lumiéres de la foi, à un opiniâtre, qui voudroit ſoutenir, que comme il ſe trouve un raport d'opération entre le corps & l'ame, ſans que je le compréne; il n'eſt pas impoſſible auſſi qu'il ſe trouve, entre le corps & l'ame, un raport de production, bien que je n'y compréne rien ; je lui repliquerai à la verité, que j'avouë le premier, parce que l'expérience m'en convainc, & que j'ai droit de ne pas avouer le ſecond, dont je n'ai nulle expérience ; mais il ne ſera pas long-tems à me repartir qu'il ne s'agit pas auſſi du fait, mais de la poſſibilité, ou du moins de la non-impoſſibilité ; & que comme l'expérience me convainc de la non-impoſſibilité de raport entre l'opération du corps &

celle de l'ame, (raport où je ne comprens rien) elle doit auſſi m'empêcher de prononcer ſur l'impoſſibilité du raport de production que Dieu pouroit avoir mis entre le corps & l'ame; mais malgré ce raiſonement, les preuves morales ſupléent ici aux phiſiques d'une maniére à emporter la conviction, touchant la ſpiritualité & l'immortalité de notre ame; prérogatives qui ont l'une avec l'autre un raport intime.

458. *Il ne voit point de principe de deſtruction dans l'ame.*

Les preuves phiſiques de l'immortalité de l'ame, ſe tirent de ce qu'avec toute la force de nos lumiéres & de notre raiſonement, nous ne pouvons découvrir en elle aucun ſujet ou principe de deſtruction. Car enfin, nous ne conoiſſons de deſtruction, que par l'altération ou la ſéparation des parties d'un tout; or, nous ne voyons point de parties dans l'ame: bien plus, nous voyons poſitivement, que c'eſt une ſubſtance parfaitement *une*, & qui n'a point de parties.

459. *Les corps ne le font point*

Nous avons obſervé, en parlant de l'unité, que cette prérogative ne convient point préciſément à un

corps ; que tout ce qui eſt corps, n'eſt dit *un*, que par un raport arbitraire ; & qu'il eſt tellement *un*, qu'au fonds ce n'eſt qu'un aſſemblage de pluſieurs unités, dont chacune ne ſauroit être dite proprement *une*. Prenons une montre pour éxemple, on ne peut rien voir dans le corps qui ait plus d'unité ; car la moindre de ſes parties venant à manquer, elle ceſſe d'être une Horloge : Cependant qu'eſt-ce que cette unité, ſinon un aſſemblage de choſes & de parties, dont l'une n'eſt pas l'autre ? Touchés au balancier, vous ne touchez pas à la roue : s'ils avoient du ſentiment, le balancier pouroit avoir de la douleur, ou être malheureux, tandis que la roue auroit du plaiſir, & ſeroit heureuſe ; ſans que l'un reſſentît ce que ſentiroit l'autre. *d'unité & de ſimplicité.*

Il n'en eſt pas ainſi de mon ame ; elle eſt tellement *une*, que je ne puis faire impreſſion ſur ce que je m'imaginerois être une de ſes parties, que je ne faſſe impreſſion ſur ce que je me figurerois une autre partie de ſa ſubſtance ; ( & pour parler plus ſenſément ) on ne ſau- 460. *Comme ce a un eſprit.*

roit faire impreſſion ſur ſa ſubſtance, qu'on ne la faſſe ſur toute ſa ſubſtance. Je regarde une vue agréable, j'écoute un beau concert; ces deux ſentimens ne ſauroient être ſupoſés réſider en deux parties de l'ame; il faut qu'ils ſoient également dans toute l'ame; car ſi l'on y ſupoſoit deux parties, l'une ne ſeroit pas l'autre, & la partie qui entendroit le concert, n'auroit pas le ſentiment de l'agrément de la vue; puiſque l'une n'étant pas l'autre : elle ne ſeroit pas ſuſceptible des propriétés de l'autre, comme nous l'avons dit au ſujet de la Montre : je puis mêtre une impreſſion de couleur ſur la roue, qui ne ſera point pour cela ſur le balancier; au contraire, dans l'ame il faut néceſſairement qu'une partie ſoit l'autre; & pour mieux dire que l'ame n'ait point de parties; car en y ſupoſant des parties, il ſe trouve que ce qui fait impreſſion ſur une partie de l'ame, fait néceſſairement impreſſion ſur l'ame toute entiére.

61. *L'ame ſe connoit dans ſon tout.*

En éfet, elle le reſſent ſi bien, qu'elle en juge, & qu'elle compare tout ce qui ſe paſſe en elle, quand elle

elle y éprouve divers ſentimens. *l'ame qui n*
Pour juger donc que l'un eſt dou- *faſſe impre*
loureux, & l'autre agréable, il *ſion ſur eau*
faut qu'une ſubſtance unique & *ce qu'elle eſ*
ſans parties, reſſente tous les deux; s'il y avoit deux parties, l'une jugeroit de ce qu'elle ſentiroit de ſon coté, & l'autre de ce qu'elle ſentiroit en particulier d'un autre coté. Ce ſeroit comme deux parties d'un morceau de bois, dont l'un pourroit être brulé, ſans que l'autre eût la moindre impreſſion de la brulure; ce ſeroit comme deux ames, dont l'une pourroit avoir de la joie, ſans que l'autre en reſſentît, & ſans qu'aucune des deux pût faire la comparaiſon, & porter ſon jugement ſur les deux ſentimens. C'eſt cette comparaiſon & ce jugement que fait notre ame, qui démontre qu'elle eſt *une & ſimple*, qu'elle eſt ſans parties & ſans compoſition; or la compoſition & les parties, étant la ſeule cauſe que nous connoiſſions de deſtruction, comme je l'ai dit, & comme tout le monde en convient; nous ne voyons par conſéquent dans les ames aucun principe de deſtruction, & nous n'a-

vons aucun sujet de juger qu'elles doivent périr, ou être détruites.

162. Mais ne pouroient-elles pas avoir un principe de destruction qui nous fût inconu, comme elles ont un principe de formation qui nous l'est entiérement? Dieu même, leur premier Auteur, ne peut-il pas les anéantir; & les avoir formées pour retourner un jour dans le néant, après les en avoir tirées? Voilà jusqu'où le raisonement, le plus favorable au libertinage, peut pousser ses retranchemens. Nous avourons d'abord, que la foi nous done, sur l'immortalité de l'ame, une assurance bien plus ferme, que la raison humaine n'est capable de nous doner: cependant, à nous en tenir à la raison même, nous sommes encore incomparablement plus forts que nos adversaires. Il est vrai, comme ils le disent, que nous ne conoissons pas toute la nature intime de l'ame; mais ce que nous ne conoissons pas, est, par raport à notre raisonement, comme s'il n'étoit point, & nous n'en pouvons rien conclure; c'est de ce que nous conoissons que nous ti-

*que nous oissons de ne, nous conoître immortalité.*

rons des conſéquences ; or nous conoiſſons évidemment que l'ame ne montre aucun principe de ce que nous apelons *deſtruction* ; nous conoiſſons donc évidemment qu'il eſt déraiſonable de la juger mortéle ; mais Dieu ne pouroit-il pas l'anéantir ? Il eſt vrai, & tout le monde en convient ; mais ce n'eſt pas de quoi il s'agit ; l'a-t'il éfectivement deſtinée à rentrer un jour dans le néant, comme il l'en a tirée ? C'eſt le ſoupçon que j'ai dit qu'on ne peut raiſonablement écouter, en examinant, comme nous avons fait, les ſeules preuves phiſiques, déduites de la nature & de la conſtitution de l'ame ; mais le ſoupçon s'évanouira entiérement, ſi on veut bien le comparer avec la diſpoſition naturéle de l'eſprit & du cœur de l'homme ; & c'eſt ici que les preuves morales doivent avoir lieu.

Le deſir d'être heureux, eſt ce qu'on peut imaginer de plus profondément enraciné dans notre cœur, & dans toute la nature de l'homme. C'eſt donc l'Auteur même de la nature qui a imprimé en

463. *Deſir : preuve m rale de n tre immo talité.*

nous ce desir, & tout ce qui y est nécessairement joint ; comme le goût de la vertu, qui nous fait estimer la disposition d'être réglez en nous mêmes, & bien-faisans à l'égard des autres. Or Dieu, infiniment plein de sagesse & de bonté comme il est, peut-il nous avoir destinés à une fin à laquelle nous n'ariverions jamais ? C'est ce qui est incompréhensible ; cependant, il est certain que nous n'arivons point, en cette vie, au parfait bonheur auquel nous aspirons ; & si notre ame étoit mortéle, & qu'elle dût finir avec notre corps, jamais nous n'y pourions parvenir.

464. *En tant ... mis en ... par la ... viden-*

De plus, le moyen que nous conçevons évidemment avoir un raport essentiel au bonheur ; savoir, la sagesse & la vertu, l'équité & la bonté, n'auroient au bonheur auquel nous nous sentons destinez, qu'un raport équivoque ou faux ; Dieu permétant souvent que les vertus soient contrariées, humiliées, rerebutées en cette vie. D'ailleurs, quand mêmes elles porteroient toutes leur fruit en ce monde, je sens toujours en moi un desir de du-

rer plus long tems que l'eſpace de cette vie mortéle ; ce deſir eſt ſi conforme à la raiſon, qu'il ne s'éteint jamais, ſinon par une ſorte d'ivreſſe, & un étourdiſſement de la raiſon même : le deſir le plus raiſonable qui ſoit en moi, ne ſera donc jamais acompli, ſi mon ame eſt mortéle ; or, ce deſir eſt mis en moi par l'Auteur de mon être, qui m'indique par-là ma deſtination. Dieu auroit donc mis en moi un deſir inſenſé, qui n'aboutiroit qu'à ma peine, & à mes regrets ; il auroit mis dans moi une indication fauſſe de ma deſtination, & il m'auroit trompé dans le point le plus eſſentiel de ma vie, ce qui eſt contraire à la vérité, à la ſageſſe, & à la ſainteté de Dieu. On ne peut donc concevoir qu'il y ait un Dieu bon & ſage, qui ſoit notre Auteur, & ne pas concevoir que notre ame doit durer après cette vie, pour ariver à la félicité dont il nous a inſpiré le deſir ; puiſqu'il eſt certain que nous n'y arivons point entiérement dans cette vie même, par le moyen de la ſageſſe & de la vertu, qui y doivent conduire. En

un mot, ſi l'ame étoit mortéle, Dieu n'auroit point agi avec la ſageſſe & l'équité qui lui ſont eſſentiéles, & ſans leſquelles Dieu ne ſeroit pas ce qu'il eſt ; c'eſt donc une conviction de la durée de notre ame après cette vie, que l'éxiſtence de Dieu.

Rapélons ici, à cette ocaſion, ce qu'on peut briévement établir de preuves invincibles de cette éxiſtence du premier être ; matiére d'ailleurs eſſentiéle à notre ſujet, puiſqu'elle doit nous doner la conoiſſance de tout ce que ſont, & nos ames, & tous les eſprits poſſibles dans leur premiére & véritable ſource, qui eſt l'être ſouverain & éternel.

## CHAPITRE X.

*Du premier principe de notre ame, & de toute choſe qui eſt Dieu, & de ſon éxiſtence.*

1°. NOus avons montré (287.) que par tout où il ſe trouve de l'ordre, il ſe trouve quelque intéligence qui en eſt l'auteur ; or il ſe trouve de l'ordre (& un ordre qui pouroit être autre qu'il n'eſt) dans le compoſé général de l'Univers, & dans le compoſé particulier, qu'on apéle la nature de l'homme ; il eſt donc une intéligence qui eſt la cauſe de cet ordre. Cette cauſe intéligente, ſupérieure à tout l'Univers & à tout homme, & qui les a fait ce qu'ils ſont, eſt ce que j'apéle *Dieu* ; il exiſte donc un Dieu. 46[illegible]. *Ordre du monde, preuve de l'exiſtence de Dieu.*

Si l'on ne ſe rend pas à cette preuve, toute ſimple qu'elle eſt, je ne crois pas que ce ſoit la peine de raiſoner ſur le ſujet préſent ; car enfin, pour raiſoner, il faut un premier principe ; c'eſt-à-dire, une propoſition dont on conviéne, qui

ſoit hors de toute conteſtation, & qui, comme je l'ai marqué (39) ſoit ſi claire, qu'elle ne puiſſe être ataquée, ni prouvée par une propoſition plus claire. Or il n'en eſt aucune qui ait plus ce caractére que ce principe; *tout ce que je vois, où il ſe trouve de l'ordre, & un ordre durable & conſtant, a pour cauſe une intéligence*; car, entre un homme qui jugera qu'une Montre qui indique réguliérement les heures, a pu éxiſter d'elle-même, ſans la direction d'aucune intéligence, & un homme qui juge que deux & deux ne ſont point quatre, je ne mets point de diférence, par raport à l'extravagance du jugement; & je ne crois pas que perſone y en trouve ſérieuſement plus que moi.

66. Si l'on prétend que les régles du mouvement étant néceſſaires dans la nature, il a dû s'enſuivre néceſſairement un ordre de choſes tel qu'il eſt en éfet: Je répons que les loix actuéles du mouvement dans la nature, n'y ſont néceſſaires que par une volonté libre d'une cauſe intéligente; car, ſans elle, la matiére étant indiférente par elle-mê-

x du vement ident ieu.

me, à tel degré ou telle direction de mouvement; comment y auroit-elle été déterminée ?

D'ailleurs, ſi l'Univers en général, & l'homme en particulier, ont pour Auteur une intéligence ſupérieure; comme l'ordre qui s'y trouve eſt également admirable, eſtimable, bon & utile, il faut que leur Auteur ait encore quelque choſe en ſoi de plus admirable, de plus eſtimable, & de meilleur que tout ce qu'ils ſont; puiſque l'ouvrier l'eſt toujours plus que l'ouvrage, & la cauſe plus que l'éfet. Or l'ouvrage & l'éfet ſurpaſſent tout ce que nous conçevons de plus eſtimable, de plus admirable & de meilleur; celui qui en eſt l'ouvrier & la cauſe, l'eſt donc encore incomparablement davantage, & ſe trouve, par ſa nature, au-deſſus de ce que nous en pouvons exprimer ou conçevoir. C'eſt l'idée que nous avons, quand nous apelons Dieu un *être infini*; c'eſt-à-dire, que nous n'aperçevons point les bornes de ſes qualités, & que nous ne ſoupçonons même aucune voie de les découvrir.

467. *L'Auteur des perfections du monde renferme en ſoi.*

68. *ne peut de borner lui.*

En éfet, cette cauſe de toutes choſes étant auſſi la premiére dont nous puiſſions avoir conoiſſance, nous ne pouvons ni marquer, ni déterminer, ni même ſoupçoner ſes bornes par aucune régle ; nous voyons manifeſtement qu'elle a plus en ſoi de tout ce qui doit atirer notre eſtime, notre admiration & notre amour, que tout ce que nous conoiſſons ou pouvons conoître ; mais au-delà, juſqu'où s'étend cette cauſe, en vertu, en éficace, en mérite ? C'eſt ce que nous ne pouvons déterminer ; & ſi nous nous aviſions d'y fixer un degré ou une meſure, plutôt qu'un autre dégré ou autre meſure, il eſt évident que ce ſeroit une fantaiſie & une bizarerie toute pure ; c'eſt donc un éfet de la raiſon de n'y point admétre de bornes. Mais, qui nous a dit qu'il n'y a pas ainſi pluſieurs cauſes de ce que nous voyons dans l'Univers en général, & dans l'homme en particulier ? Qui nous a dit, que s'ils n'ont qu'une ſeule cauſe, elle n'ait pas elle-même une autre cauſe, & cette autre une troiſiéme, & la troiſiéme

me quatriéme, & ainſi à l'infini.

De ſoupçoner pluſieurs cauſes de l'Univers, ce ſeroit le pur éfet de cette bizarerie dont nous parlons, manifeſtement opoſée à la raiſon; & vouloir admétre ce qui eſt plus dificile à conçevoir, pour rejeter ce qui l'eſt moins. Un tout, comme l'Univers, dont l'homme fait partie, & dont les parties les plus dignes de notre atention, ont entre elles un ſi merveilleux raport, peut & doit partir plus aiſément d'une ſeule intéligence, que de pluſieurs, qui ne pouroient jamais combiner leurs projets auſſi parfaitement qu'une ſeule peut aranger & combiner les ſiens. Auſſi ne vient-il point à l'eſprit d'imaginer pluſieurs cauſes diférentes de l'Univers, à moins qu'on ne les ſupoſât ſubordonées l'une à l'autre; que ſi on le fait, c'eſt reculer la dificulté, ou l'augmenter, au lieu de la réſoudre.

469. *On ne peut ſoupçoner que le monde ait pluſieurs cauſes ou auteurs.*

Car enfin, ces cauſes ſubordonées auront une premiére cauſe, ou elles n'en auront pas; ſi elles en ont, c'eſt ce que nous cherchons, & ce qui ſera le principe de tout ce

470. *Quand même ce ſeroit des cauſes ſubordonées.*

qui éxiſte. Si elles n'ont point de principe, elles n'éxiſtent pas, puiſqu'étant toutes *cauſes ſubordonées*, elles ne peuvent éxiſter que par ſubordination à un premier principe, ſans quoi il y auroit quelqu'une d'elles qui ne ſeroit plus ſubordonée, ce qui eſt contre la ſupoſition.

Mais admétant, dit-on, des cauſes à l'infini, chaque éfet auroit toujours ſa cauſe antérieure, & l'on ne pouroit aſſigner aucune cauſe, qui n'en eût auparavant une antérieure. Parler ainſi, c'eſt dire des mots, ſans rien dire que l'eſprit conçoive, & qui puiſſe former une idée.

471. *Dans une infinité de cauſes ſubordonées, nulle n'éxiſteroit.*

En éfet, dans la ſuite infinie de toutes ces cauſes, qui ont éxiſté juſqu'à préſent, aucune n'éxiſteroit par elle-même, & par conſéquent aucune n'éxiſteroit; car elles n'auroient au-dedans d'elles, ni au dehors, aucun principe qui les déterminât à éxiſter. Elles n'en auroient pas au-dedans, aucune d'entre elles n'aïant en ſoi le principe de ſon éxiſtence; elles n'en auroient pas au-dehors, puiſqu'il

n'y

n'y a rien hors de cette ſuite infinie. Si vous dites encore que chaque cauſe éxiſtéroit, par ſa cauſe antérieure, vous rejetés préciſément la même dificulté ſur cette cauſe antérieure ; car je vous demande qui a déterminé cette cauſe antérieure à exiſter ? Or, reculant de cauſe en cauſe, au lieu d'éluder la dificulté, vous ne feriés que la prolonger dans votre infini imaginaire, où vous trouvés toujours un éfet ſans cauſe, & une détermination ſans principe déterminant ; enſorte que je ſuis autant en peine de conçevoir qui a déterminé la cauſe antérieure, que la cauſe poſtérieure. Ainſi, voyant le bout d'une chaîne ſuſpendue, dont le haut ſeroit ſi élevé, que ma vue s'y perdît ; ſi vous demandiez quelle eſt la cauſe qui ſuſpend cette chaîne, & que je vous répondiſſe, que la cauſe eſt que chacun des chaînons tient l'un à l'autre, vous ririés de ma réponſe, & avec raiſon, puiſque la dificulté reſteroit la même ; & vous me demanderiés à quoi tient la ſuite infinie de la chaîne, compoſée de tous

les chainons, dont aucun ne tient, & n'eſt ſuſpendu par lui-même. Cette chaîne, toute infinie qu'elle ſeroit, n'eſt toujours qu'un compoſé de chainons, dont aucun ne peut demeurer ſuſpendu par lui-même : la ſuite de chainons ne ſauroit donc demeurer ſuſpendue, que par quelque choſe qui ſoit hors d'elle ; or il n'y a rien hors d'elle : car ſi les chainons tiénent l'un à l'autre, ſans que leur ſuite infinie tiéne à rien ; c'eſt-à dire qu'ils tiénent & qu'ils ne tiénent point ; qu'ils ſont ſuſpendus, comme on le ſupoſe, & pourtant qu'ils ne le ſont point ; puiſque la ſuite infinie de chainons n'eſt point elle-même ſuſpendue.

*Il faut admétre un Etre éternel.*

472. Lors donc qu'on rejéte à l'infini, & d'une cauſe à l'autre, le principe de l'Univers, on admet à l'infini une ſuite d'incompréhenſibilités, & de contradictions. Il eſt donc vrai que l'éternité d'un premier Etre (qui eſt l'infinité, par raport à la durée) ne ſe peut comprendre dans tout ce qu'elle eſt ; mais tous peuvent & doivent comprendre qu'il a exiſté quelque

être dans l'éternité. En éfet, ſupoſant qu'il n'y a point eu d'éternité, cette derniére ſupoſition ſe trouvera encore plus incompréhenſible. Un Etre auroit comencé, ſans avoir de principe d'éxiſtence, ni dans lui, ni hors de lui; & ce ſeroit un premier éfet ſans cauſe. C'eſt donc la nature de l'homme, d'être forcé par ſa raiſon, d'admétre l'éxiſtence de quelque choſe qu'il ne comprend pas; il comprend bien la néceſſité de cette éxiſtence éternéle, mais il ne comprend pas la nature de cet être éxiſtant éternélement, ni la nature de ſon éternité; il comprend qu'*elle eſt*, & non pas *quelle elle eſt*.

Cette derniére réflexion, eſt la ſolution à mille embaras ridicules que ſe fait l'eſprit humain; ſa nature eſt de conoître l'éxiſtence de certaines choſes, ſans en conoître les propriétés; & lui, il voudroit renoncer à la conoiſſance de l'éxiſtence, parce qu'il n'eſt pas à la portée d'en conoître les propriétés. C'eſt comme ſi quelqu'un vouloit renoncer à être perſuadé qu'il ſe ſouvient & qu'il penſe, parce

qu'il ne peut éclaircir à ſon gré, comment il ſe ſouvient, & comment il penſe? Le *comment* nous échape, laiſſons-le-là; parce que nous n'en avons pas l'idée, nous nous en laiſſons embaraſſer, lorſque c'eſt, au contraire, ce qui nous devroit oter tout embaras; une particularité, dont nous n'avons pas l'idée, étant & devant être, par raport à notre raiſon, & à notre raiſonement, comme ſi elle n'étoit point. Or ce qui n'eſt point, nous n'avons point à en juger, ni à en conclure rien contre les choſes que nous conoiſſons qui éxiſtent. Un défaut de conoiſſance ne détruit & n'altére jamais une conoiſſance; nous ne conoiſſons point comment le premier être éxiſte, nous n'en conoiſſons pas moins qu'il éxiſte; nous ne conçevons point la meſure de ſon éternité, nous n'en conçevons pas moins ſa réalité & ſa néceſſité. Nous ne comprenons pas comment il a tout produit, nous n'en comprenons pas moins qu'il faut qu'il l'ait produit. Enfin, nous n'avons point l'idée de tout ce qu'eſt en ſoi

le fouverain Auteur de notre intéligence, & de tout l'Univers ; mais nous n'en avons pas moins une idée très-claire, qu'il eſt impoſſible que lui-même il n'ait pas excélemment, & l'intéligence, & toutes les qualités qui méritent notre admiration, notre eſtime, & notre afection dans tout ce qu'il eſt.

473. *Dieu ne nous eſt pas incompréhenſible à tous.*

C'eſt donc ici un devoir eſſentiel à la métaphiſique de bien démêler ce qu'on énonce, quand on parle d'un objet incompréhenſible, tel que Dieu. En éfet, il n'eſt pas en tout incompréhenſible, par raport à nous ; s'il en étoit ainſi, nous n'aurions de lui nulle idée, & nous n'en aurions rien à dire ; mais nous pouvons, & nous devons afirmer de Dieu, qu'il éxiſte, qu'il a de l'intéligence, de la ſageſſe, de la puiſſance, de la force ; puiſqu'il a donné de ces prérogatives à ſes ouvrages, & qu'il a ces qualités dans un degré qui paſſe ce que nous en pouvons conçevoir : 1°. Les aïant par ſa nature, & par la néceſſité de ſon être, non par comunication & par emprunt : 2°. Les

aïant toutes enſemble, & réunies dans un ſeul être, très-ſimple & indiviſible ; & non par parties, & diſperſées, telles qu'elles ſont dans les créatures : 3°. Les aïant enfin comme dans leur ſource, au lieu que nous ne les avons que par des ruiſſeaux, & comme des goutes émanées de ſon être infini, éternel, inéfable. Mais entre cette intéligence ſupréme & univerſéle, qui eſt la cauſe de toutes choſes, & cette intéligence bornée & particuliére, que nous apelons notre ame, la diſtance devant être immenſe ; n'eſt-il donc point quelque autre intéligence qui tiéne le milieu ? C'eſt une opinion dont la foi nous inſtruit, & que la Philoſophie a reçu ſans peine ; il ne ſera pas hors de propos d'éxaminer un peu plus exactement *ce que la pure raiſon en peut conjecturer* : c'eſt ce qui va faire le ſujet du Chapitre ſuivant.

## CHAPITRE XI.

### *Des intéligences mitoyénes entre Dieu & l'ame humaine, ou des purs eſprits.*

474. *Ce qu'on entend par eſprits.*

IL faut convenir d'abord de l'idée que nous atachons à ce terme, *intéligences mitoyénes*; ou plutôt à cet autre, qui eſt plus comode, étant plus court, *eſprits*. J'entends ici, par ce mot, des ſubſtances ſpirituéles; c'eſt-à-dire, capables de penſer & de vouloir, ſans être atachées à un corps tel que le nôtre.

475. *Nulle liaiſon néceſſaire entre l'eſprit & le corps.*

Je dis à un corps tel que le nôtre, pour marquer qu'on peut conçevoir des intéligences qui n'aient aucun corps, ou qui en aient d'une autre eſpéce que le nôtre. Car enfin, n'aperçevant aucune liaiſon néceſſaire entre la ſubſtance de notre ame & la ſubſtance de notre corps, nous pouvons juger auſſi qu'une ſubſtance ſpirituéle éxiſte ſans aucun corps; mais aperçevant d'ailleurs, par expérience, que

Iſraëlites avoient demeuré plus de deux cens ans ; & à qui ils avoient laiſſé diverſes notions, que l'eſprit humain n'auroit point aparament aquiſes par la ſeule lumiére naturéle. Je ſais que Platon néanmoins fonde ſon opinion ſur une raiſon particuliére ; mais elle ne me paroît pas aſſez convaincante pour la faire gouter à tous. La voici.

477. *Raiſonnement de Platon, ſur ce ſujet peu convaincant.*

Nous voyons des ſubſtances, qui ſont de purs corps ; nous voyons des ſubſtances telles que l'homme, qui ſont en même-tems eſprits & corps ; donc il faut qu'il y ait des ſubſtances, qui ſoient de purs eſprits. Si je nie la conſéquence à Platon, comment lui, ou ſes partiſans, la prouveront-ils ? C'eſt ce qu'il faut éxaminer. En atendant, je tiens la conſéquence pour non-prouvée, ne pouvant aperçevoir de moi même comment elle l'eſt.

478. *L'expérience ne nous convainc pas plus ſur ce point.*

Du reſte, on ne voit point que l'expérience, premier guide de la raiſon humaine, ait pu jamais nous obliger à admétre des eſprits mitoyens. Cependant, c'eſt l'expérience même qu'on objecte en pluſieurs faits qu'on alégue ; tantôt

les aparitions des Eſprits, tantôt des prédictions de Devins, tantôt des réponſes d'Oracles; tantôt des merveilles opérées par des Magiciens; mais dans tout cela on ne montre invinciblement que des événemens merveilleux, & non point des ſubſtances mitoyénes entre Dieu & l'homme; ainſi on pouroit atribuer ces éfets, ou à des impoſtures, ou à des forces extraordinaires de la nature, ou plus ſenſément encore, à l'Auteur même de la nature; ſi la merveille particuliére dont il s'agit, eſt un bien, ou qu'elle porte au bien; ainſi on n'eſt point obligé par-là d'admétre des eſprits mitoyens. Aujourd'hui même, que la révélation nous inſtruit diſtinctement de l'éxiſtence & de l'opération des bons & des mauvais eſprits; bien qu'on ne puiſſe nier quelques-uns de leurs éfets; il eſt toujours vrai que la ſeduction eſt quelquefois extrême ſur ce ſujet. D'ailleurs, avec l'atention que j'ai aportée pour vérifier ce que j'ai pu voir ou entendre ſur ce point; je crois n'avoir rien vu ni rien entendu qui dût en-

ger un eſprit raiſonablement cri-
ue, à juger, par les ſeules lumié-
naturéles, & indépendament
s faits revélez, qu'aucun eſprit
intéligence mitoyéne ſe ſoit
irement manifeſtée.

479. *On ne ſait rien des particularitez de la nature & de l'opération des eſprits.*

Que faut-il donc dire des parti-
larités de leur nature, & de leurs
érations? Que doit on juger de
ır maniére de penſer, d'agir, de
uloir, de parler, de ſe porter
ın lieu à un autre? Rien du tout,
iſque nous n'en ſavons rien;
.is tant de traitez, tant de livres
rieux, profonds & ſavans, ont
: faits ſur ces matiéres; ces écrits
ces livres peuvent dire des cho
vraies, en raportant tout ce qui
de foi ſur ce ſujet; mais dans
ıt le reſte, que la Religion ne
us enſeigne point, ceux qui en
ent plus que nous, n'en ſavent
s pour cela davantage.

On demandera ſi c'eſt la peine de
re un Traité des êtres ſpirituels,
i n'établiſſe rien ſur les ſujets les
ıs élevés & les plus amples des
:taphiſiques ordinaires? Je ré-
ns de nouveau, que c'eſt aprene
e beaucoup que de voir diſtin-

clement qu'on ne peut rien aprendre ſur certaines matiéres ; & que tout ce qu'on auroit apris là-deſſus, peut, ou doit être oublié, comme incapable de ſatisfaire un eſprit raiſonable.

C'eſt peut-être le fruit le plus ſolide de la Métaphiſique, de nous faire bien conoître les bornes de notre eſprit, & la vanité de tant de Philoſophes anciens & modernes, qui aiment mieux tenir des diſcours incompréhenſibles, que de réprimer la ridicule démangeaiſon, & la dangereuſe vanité de dire des choſes où l'on n'entend rien, & où l'on ne peut rien entendre. Pour moi j'ai eu en vue, dans tout ce Traité, de métre nettement à portée de l'eſprit humain, les premiéres vérités, & les ſources ou principes de nos jugemens. J'ai taché par tout d'éviter ou de déméler les erreurs dans leſquelles donne ſi communément, & le peuple en ne penſant point, & pluſieurs Philoſophes, en penſant trop. Dans cette vue, je me ſuis apliqué à n'admétre, pour notions, que des idées claires & préciſes ; &

pour

pour principes, que les jugemens adoptez par le ſens comun; & c'eſt ce que je ferai encore, en ce qui nous reſte à expoſer dans la ſuite de ce Traité.

# QUATRIE'ME PARTIE.

## *Premiéres Vérités qui concernent les Etres corporels.*

Les premiéres vérités que nous pouvons découvrir, par raport aux étres corporels, regardent, ou ce qui nous paroit de comun entre eux, ou ce qui nous y paroit de particulier. L'un eſt ce qu'on apéle ordinairement la *matiere des corps* ; l'autre eſt ce qu'on apéle la *forme des corps* : nous en ferons le ſujet de deux Chapitres.

---

### CHAPITRE PREMIER.

### *De la matiére des Corps.*

80. *matié- eſt pas ui eſt n à urs s.*

PLUSIEURS définiſſent la matiére, *ce qui eſt de comun à chaque choſe avec une autre* ; & la forme, *ce qui eſt de particulier en chaque choſe, & ce qui la diſtingue de toute autre.* Je n'aurois nulle peine a admétre ces notions ; mais en les admétant, il faudra dire auſſi, ce qu'on n'entendroit peut-être pas ſans quelque répugnance, que même, à l'égard des eſprits, il ſe trouve de la *matiére* & de la *forme* ; puiſqu'ils ont quelque choſe

de comun ; ſavoir, l'*intéligence*, & quelque choſe de particulier ; ſavoir, *ce qui fait chacun d'eux tel eſprit, & non un autre.*

481. *Ce qui eſt ſemblable en divers êtres ne leur eſt pas comun.*

Si l'on prétend que ce qu'on dit être comun aux eſprits, n'eſt, à proprement parler, qu'une *reſſemblance*, j'en tomberai d'acord; mais ce qu'on dit être de comun à diférens corps, n'eſt auſſi qu'une *reſſemblance*. Rien de ce qu'eſt réélement un être particulier, ne fait partie d'un autre être : ou bien un être ſeroit au même tems deux êtres, ce qui eſt incompréhenſible.

482. *Une ſubſtance devient ſucceſſivement pluſieurs corps.*

Mais ce qui étoit du *froment*, n'eſt-il pas préſentement du *pain*, & ne ſera-t'il pas demain du *ſang*, & après demain de la *chair* ? Or, dans ces quatre ſubſtances, n'y a-t'il pas quelque choſe de comun ; enſorte que ce qui étoit la ſubſtance de l'un, devient, au moins en partie, la ſubſtance de l'autre? Oui, ſans doute, il y a quelque choſe de comun dans ces quatre choſes; mais ce qui s'y trouve de comun, eſt la même ſubſtance, qui prend des noms diférens, à cauſe de ſes diférentes modifications. D'ailleurs,

il ne ſe trouve actuélement rien de comun en diférens corps, dont l'un ſoit *froment*, l'autre *pain*, le troiſiéme *ſang*, & le quatriéme *chair*; il ſemble donc qu'il faudroit définir la matiére; non, *ce qui eſt comun a diférens corps*; mais *la ſubſtance, qui ſucceſſivement peut devenir pluſieurs corps diférens.*

483. *Elle ne ut devenir pluſieurs rits.*

Par cette définition, l'idée de *matiére* ſe trouvera néceſſairement exclure les eſprits; car nous n'avons nulle idée qu'un eſprit puiſſe jamais, à l'aide de quelques modifications, devenir, ni totalement, ni en partie, ſubſtance d'un autre eſprit; au lieu que nous avons une idée très-diſtincte, qu'une portion déterminée de matiére qui conſtitue préſentement tel corps en particulier, peut très-bien, avec des changemens de mouvement & de figure, devenir un tout autre corps; comme nous le voyons dans l'exemple cité du *froment*, qui devient *farine*; de la farine qui devient *pain*, du pain qui devient *ſang*, & du ſang qui devient chair: car nous ſavons, ſans en pouvoir douter, qu'il a paſſé quelque choſe de

la ſubſtance du premier, ſucceſſivement à tous les autres; & c'eſt cette ſubſtance que nous nomons *matiére.*

Or dans cette ſubſtance comune à pluſieurs corps qui ſe ſuccédent l'un à l'autre, nous aperçevons des qualités ou modifications; comme 1°. de pouvoir être mu; 2°. de ne pouvoir être naturélement dans le même lieu ou le même eſpace, qu'ocupe un autre corps; 3°. d'ocuper en particulier, & néceſſairement, une certaine meſure d'eſpace ou d'étendue. Ces trois qualitez ſont ce que nous apélons, 1°. ſa *mobilité*, 2°. ſon *impénétrabilité*, 3°. ſa *quantité.*

484. *Etre immobile, impénétrable, étendu, qualitez du corps.*

Toutes ces choſes, ou plutôt ces qualités, ſont naturélement, & ſelon que nous le répreſentent nos idées naturéles, réélement inſéparables de la matiére même; néanmoins, comme elles y ſont l'objet d'autant d'idées particuliéres, elles y peuvent être conſidérées l'une ſans l'autre: notre eſprit aïant la faculté de s'atacher à une ſeule de ces idées, ſans s'atacher à l'autre; & cela par l'uſage des abſtractions,

485. *En ſont inſéparables ſe repreſentant ſéparément, à notre eſprit.*

ou idées abſtraites. Or il faut prendre extrémement garde de juger que les choſes ſoient réélement & en elles-mêmes, telles que nous nous les repréſentons par nos abſtractions; enſorte que nous jugions abſolument inſéparables ou ſéparables dans la ſubſtance, ce que nous y ſéparons, ou ce que nous y réuniſſons, par l'opération de notre eſprit.

Si un Sauvage, par exemple, n'avoit jamais vu que des charbons alumés, & qu'il n'eût pas l'idée d'un charbon éteint, il ne concevroit pas que le charbon pût demeurer ce qu'il eſt, en ceſſant d'être rouge, pour devenir noir; néanmoins il ſe méprendroit manifeſtement.

Si d'ailleurs, ne voyant rien de plus marqué, ni de plus ſenſible pour lui dans le charbon alumé, que la couleur rouge, il aloit ſe mettre en tête que l'eſſence de ce charbon conſiſte uniquement à être rouge, il ſe méprendroit encore plus groſſiérement; car il eſt autant de l'eſſence de ce charbon de pouvoir devenir noir, que d'être rouge actuel-

lement ; il eſt vrai que dans la penſée du Sauvage, le charbon ceſſant d'être rouge, ceſſeroit d'être ce qu'il étoit auparavant ; mais c'eſt en cela même qu'il ſe tromperoit : car le charbon ne feroit que perdre une de ſes modifications, ſans perdre ſa vraie ſubſtance ; apliquons ceci à notre ſujet, pour conoître l'eſſence de la matiére.

487. *Nous n vons po l'expérien d'un co ſans quan té.*

1°. Si, parce que nous n'avons jamais eu la vue & la ſenſation, ni même aucune idée d'une matiére ſans quantité, nous prétendons en conclure, que l'eſſence de la matiére eſt la quantité ; c'eſt conclure que l'eſſence du charbon alumé conſiſte dans la rougeur ; nous pouvons bien dire que dans l'état où ſont les choſes, & par raport à l'idée que nous & tous les hommes en avons pu acquérir naturélement, par voie de ſenſation & d'expérience, nous ne conçevons pas que la matiére puiſſe être ſans quantité ; mais nous ne pouvons ni devons pas conclure, que le fond de ſa ſubſtance ne puiſſe pas être abſolument ſans cela.

488. *La quan*

De plus, comme celui qui ver-

*é n'eſt pas toute plus eſſence l'un corps ue ſa mo- bilité.*

roit le charbon alumé, auroit tort de prendre préciſément & totalement ſa rougeur pour ſon eſſence; puiſqu'il eſt d'autres qualités qui y ſont auſſi atachées que la rougeur; par exemple, la diſpoſition à pouvoir s'enflamer, ou à pouvoir s'éteindre; on auroit tort auſſi de prendre, dans la matiére, préciſément & totalement pour ſon eſſence, une de ſes qualités, préférablement à d'autres qualités, qui y ſont également atachées; & de dire, que l'eſſence de la matiére conſiſte dans ſa *mobilité*, plutôt que dans ſa *quantité*; ou dans ſa *quantité*, plutôt que dans ſon *impénétrabilité* ou ſa *mobilité*. En éfet, de prétendre que ces deux derniéres qualités ſont des ſuites de la quantité, ce n'eſt rien avancer. Un autre prétendra que la quantité n'eſt qu'une ſuite de l'une des deux autres; & chacune de ces deux prétentions ne ſera ni mieux fondée, ni plus raiſonable que l'autre; puis qu'enfin l'expérience nous aprend que chacune de ces trois qualités, forme dans notre eſprit trois idées; & que nous pouvons penſer à l'une des trois,

ſans penſer aux deux autres; & par conſéquent qu'elles ſont indépendantes l'une de l'autre dans notre eſprit.

Au reſte, que dans la réalité & dans leur nature intime, l'une ſoit inſéparable de l'autre: c'eſt ce que nous trouvons conforme à l'ordre naturel. Mais de ſavoir ſi abſolument, & dans l'ordre ſurnaturel, elles ne ſont pas ſéparables; c'eſt où nos ſens, nos idées & notre eſprit ne peuvent pénétrer; & quand nous prononçons qu'elles ſont inſéparables, nous devons entendre, ſelon l'*ordre naturel*, duquel ſeul nous avons l'expérience & la conoiſſance. 489. *Elles n'en ſont inſéparables, que dans l'ordre naturel.*

3°. Non-ſeulement il n'eſt pas raiſonable de dire, que l'une de ces trois qualités eſt préférablement aux deux autres, l'eſſence de la matiére; mais il ne l'eſt pas davantage, de dire qu'aucune des trois, ou même les trois enſemble, ſoient ſon eſſence éfective & réele; je dis *éfective* & *réele*. A la vérité ce peut bien être ſon eſſence *métaphiſique* & *repréſentée*; c'eſt à-dire, ce que notre eſprit & notre idée nous 490. *On ne connoît point l'eſſence intime de la matiére.*

que nous avons déja aporté du *charbon alumé* ; en tant que *charbon alumé*, il eſt évident qu'il eſt *rouge* ; & il n'eſt pas moins évident que cette rougeur n'eſt point l'eſſence même de ce charbon. La rougeur eſt une qualité qui y réſide ; mais elle n'eſt pas le ſujet, & le fond même de la ſubſtance dans laquelle réſide cette qualité.

491. *La diſpoſition d'une choſe, ſupoſe la choſe même.*

Pour en être convaincu, qu'on voie ce qu'eſt en ſoi cette qualité de rougeur dans le charbon ( je dis dans le charbon, car je ne parle pas de cette qualité, en tant qu'elle fait en moi une ſenſation particuliére, par l'organe d'un de mes ſens. ) Qu'eſt-ce donc que cette qualité de rougeur dans le charbon ? C'eſt une modification de la ſubſtance du charbon, diſpoſé de telle ſorte, qu'il renvoie les rayons de lumiére avec certaine réfléxion ; & cela dans une quantité déterminée, propre à cauſer en moi un ſentiment de couleur rouge : c'eſt donc bien une diſpoſition de la choſe, mais non pas la choſe même ; ou, ſi vous voulés, c'eſt bien la choſe même conſidérée par

un de ſes endroits, & par une de ſes diſpoſitions; mais cette diſpoſition ſupoſe la choſe même qui eſt diſpoſée. La diſpoſition & la contexture particuliére, qui fait ce qu'on apéle du *drap*, priſe formélement en tant que diſpoſition, n'eſt pas la ſubſtance même du drap: cette ſubſtance en éfet, eſt indépendante de telle diſpoſition, puiſqu'elle pouroit être, & qu'elle a été ſans cette diſpoſition, quand le drap n'étoit que de la laine. En un mot, les qualités d'un être particulier, ne ſont point la ſubſtance même de cet être, ni ſa nature réele & intime; parce que ces qualités ne ſont que ce qui eſt de ſenſible dans cet être par raport à nous; & qu'outre cela ſa ſubſtance renferme encore pluſieurs diſpoſitions intimes, que nous ne pouvons pas conoître, à cauſe qu'elles nous ſont inſenſibles; mais elles ne lui en ſont que plus eſſentiéles, puiſqu'elles ſont davantage le fond de ſa ſubſtance.

*étendue & pas ence de matiére.*

492. On voit, par les trois réfléxions que je viens d'établir, trois titres pour faire aperçevoir combien eſt peu ſolidement établie l'opinion de

de ceux qui métent dans l'étendue, l'eſſence de la matiére; ils ont paſſé pour les eſprits les plus pénétrans, & avec toute leur pénétration, ils n'ont pas aperçu qu'ils prenoient ici, 1°. une partie de ce qu'ils aperçevoient dans la matiére, pour tout ce qui en fait la conſtitution intime; 2°. une qualité particuliére de la matiére pour toutes ſes autres qualités; 3°. des idées abſtraites de la matiére, pour la réalité de ſa conſtitution : la matiére eſt quelque choſe d'étendu, comme la nége eſt quelque choſe de blanc; ſans que la blancheur faſſe la conſtitution de la nége, non plus que l'étendue, la conſtitu tion de la matiére.

A conſidérer une erreur ſi ſenſible, on s'étonera d'abord comment elle a pu s'établir ſi fortement, & ſe répandre ſi loin? En voici aparament la raiſon.

493. *En éſtant une opinion fauſſe on en établi qui ne ſon pas plus vraies.*

Lorſque Deſcartes parut, la Philoſophie, ſous beaucoup de grands mots, diſoit beaucoup de choſes peu intéligibles; c'eſt ce que lui & les ſiens ont fait aperçevoir aiſément, & avec ſuccès. Or, on s'eſt

imaginé, qu'aïant raiſon dans ce qu'ils réfutoient, ils l'avoient également dans ce qu'ils établiſſoient; & c'eſt à quoi l'on s'eſt mépris. Ils ont rendu ridicule la Philoſophie anciéne, qui n'expoſoit que des abſtractions, au lieu de realités; les Cartéſiens y ont ſubſtitué d'autres abſtractions, qui ne ſont pas davantage des réalités.

94. *Ce qu'on doit juger de la matiére.*

Revenons; qu'eſt-ce donc que l'on doit penſer de la matiére? Je répons en trois mots. 1°. Sa conſtitution intime & phiſique, nous eſt inconue, nos ſens n'y ateignent point. 2°. Ses qualités les plus ſenſibles ſont l'impénetrabilité, la mobilité, la quantité. 3°. Son caractére le plus diſtingué, & qui peut paſſer pour ſon eſſence métaphiſique & repréſentée; c'eſt de pouvoir devenir ſucceſſivement différentes ſortes de corps, & peut-être toute ſorte de corps, ſelon les différentes formes dont elle eſt ſuſceptible.

95. *N'eſt pas vain que la matiére ſoit de-*

Le *peut-être* que j'ajoute, n'eſt pas ſi indiférent que pluſieurs ſe l'imaginent, en ſupoſant, comme ils font, que toute partie de matiére,

peut naturélement devenir, par le moyen de la diférence du mouvement & de la figure, toutes sortes de corps. J'avoue que la vrai-semblance eſt de leur coté : mais l'évidence n'y eſt pas ; car enfin, eſt-il évident que toute partie de matiére eſt naturélement ſuſceptible de toute ſorte de mouvement & de figure ; & qu'il n'eſt pas certains atomes, de telle conſtitution qu'ils ſoient, incapables naturélement, d'ateindre à la conſtitution de certains autres atomes? Comme je ne vois nulle raiſon convaincante, de donner cette opinion pour certaine ; il n'eſt aucune raiſon démonſtrative, de la tenir pour fauſſe. Peut-être même qu'elle pouroit ſervir à expliquer ce que l'anciéne Philoſophie vouloit déſigner par le fameux terme de *forme ſubſtantiéle*. Quoi qu'il en ſoit, le terme de *forme* nous améne naturélement à ce que nous devons expoſer ſur le ſujet des formes.

*venir tou. ſorte de corps.*

## De la Forme.

496. *Définition de la forme.* ON définit ordinairement *forme*, ce qui eſt de moins de plus particulier, ou diſtingué dans un être. B par cette définition la *form* pouvoir convenir aux eſpri bien qu'aux corps; néanmo l'uſage ordinaire, la forme bien que la matiére, ne ſe des corps. Je définirois vo la forme des corps (laquell portée de notre eſprit, & d pouvons juger) *la meſure o de mouvement & d'arangem* nous détermine à donner ne partie de la matiére un mination particuliére, plu toute autre dénomination.

497. *Eſpéce de forme dont on n'a rien à dire.* On voit que je ne parl de cette forme, qu'on ſu conſiſter dans un germe ou me particulier, laquelle roit la ſagacité de nos ſens conſéquent l'étendue de noiſſances; puiſque nous rien à dire de ce que nous

vons conoître, & que nous ne conoiſſons rien, dont l'idée primitive ne nous ſoit venue par la voie de l'expérience & de la ſenſation. Je parle encore moins ici de la forme des Bêtes, dont la nature nous eſt entiérement inconue.

498. *On ne peut diſcerner le juſte degré de mouvement & de configuration, qui conſtitue une forme particuliere.*

Au reſte, ce que nous avons dit de la forme ordinaire des corps, ſuffit pour nous donner diſtinctement à entendre, tout ce que nous comprenons ſous le nom de forme purement corporéle; non pas que par là nous puiſſions diſcerner toujours en quoi conſiſte préciſément la forme de chaque corps; c'eſt-à-dire, en quel degré de mouvement, d'arangement, de ſituation, & de configuration de ſes parties les plus petites, conſiſte la forme de chaque corps; c'eſt à quoi travaille la Phiſique, & le plus ſouvent avec aſſez peu de ſuccès; mais l'analogie d'une forme à l'autre, & des corps que nous conoiſſons, à ceux que nous ne conoiſſons pas, nous fournit en général, pour la forme des corps, une idée plauſible qui ſatisfait l'eſprit, & à quoi il ſe rend volontiers.

ce ſont celles par où nous comencerons, comme l'*Apendice* ou la cinquiéme partie de cet ouvrage, dans laquelle nous nous ſommes propoſez de raporter les conoiſſances qui peuvent tenir lieu de premiéres véritez, par raport à chacune des ſiences qui ſont le plus d'uſage dans la litérature.

## PREMIE'RES VE'RITEZ DANS LA SIENCE DE LA PHISIQUE.

OUtre ce que nous avons établi, au ſujet de la matiére & de la forme, ce qu'on peut découvrir de premiéres véritez dans la Phiſique, ſe réduiſent à ſon incertitude & à ſon incompréhenſibilité. Nous avons vu que l'eſſence des choſes en général & la nature de toute ſubſtance (213.) nous eſt impénétrable. Nous avons vu d'ailleurs que tout ce que nous conçevions de la matiére & de la forme, n'étoient que des idées générales & vagues, qui ne peuvent nous faire conoître que trés-ſuperficiélement les corps naturels.

En éfet, d'un coté nous ne co-

éfet, on apéle Roman, en matiére d'Hiſtoire, les ouvrages de conjectures qui ſe font, pour expoſer ce qui a pu vraiſemblablement être la cauſe ou l'éfet d'un fait hiſtorique, avéré d'ailleurs : on peut faire de la ſorte, ſur un ſimple fait, pluſieurs Romans divers, & même contraires l'un à l'autre, ſans qu'il ſe trouve nulle contradiction en chacun pris en particulier ; on y verra même, raconté comme très-faiſable, les choſes qui y ſont contenues, ſans qu'on y puiſſe aperçevoir nulle ombre de contradiction ; ces Romans pour cela en ateindront-ils davantage la vérité, ou quel eſprit raiſonable voudroit adopter, pour la vérité, aucun de ces ouvrages, quelque ingénieux & ſuivis qu'ils puiſſent être; tandis qu'il lui ſera évident, que de ces dix Romans, neuf au moins ſont abſolument faux ; & qu'il n'y a aucune régle pour juger de la certitude du dixiéme : c'eſt ce qui ſe rencontre dans le Roman de la Phiſique.

Un éfet dans la nature peut très-bien, avec le ſecours d'un ſiſtême,

qui devient *farine* ; nos ſens nous montrent que c'eſt un ſimple froiſſement des parties du blé ; nous ſavons encore coment la farine devient *pain*, mais avec un peu moins de clarté ; car nos ſens nous font ſeulement voir que c'eſt le mélange de farine & d'eau, auquel ſurvient l'action du feu ; mais coment l'eau s'inſinue-t'elle en chaque partie imperceptible de farine ? nos ſens, dis-je, comencent à s'y perdre, & notre eſprit à n'y plus voir ſi clair. D'ailleurs coment le pain devient-il *chile* ? nos ſens n'y voient preſque plus rien, & notre eſprit encore moins : on ouvre l'eſtomac d'un animal, & l'on n'aperçoit point ce qui eſt préciſement la cauſe de la formation du chile : Eſt-ce la chaleur de l'eſtomac ? pourquoi toute autre chaleur ne produit-elle point le même éfet ? quel eſt le degré, la température, la nature de cette chaleur, dont l'action eſt quelquefois arétée par une nouvéle chaleur qui y ſurvient ? Eſt-ce un acide particulier qui réſide dans l'eſtomac ? où réſide-t'il, pourquoi ne le diſtingue-

t'on point, ou même ne
on point en ouvrant le
l'animal? De plus, co
des milliers de sortes
quelle est la sorte de cel
ce celui du citron ou d
du verjus ou de l'eau fo
abîme pour qui sait pen
ceux qui ne pensent poi
tout vu tout d'un coup
a dit que c'est un *acide* d
mac qui fait la digestion
dit & répété souvent d
n'y a plus de dificulté à le
ils ne la voient pas. A
coment le chile devien
nouvel abîme; sait-on
quand, coment & où le c
ge de couleur & devie
On en parle, on en disp
des opinions, on fait d
diférens: mais un pur sis
un Roman, jusqu'à ce
avéré par le témoignage
uni aux lumiéres de la ra
nous aprend rien de cert
te qu'à la vérité éfective
manque, nous substituo
ou l'aparence de la vé
cun à notre façon; &

qui s'apéle ſience de la Phiſique.

Apliquons cette réfléxion à chacune des parties de la Phiſique ; à la diviſibilité de la matiére, qui fait le fond des êtres corporels, à toutes les formes des êtres, & aux qualitez d'où réſulte la forme de chacun d'eux ; aux diſpoſitions particuliéres, qui conſtituent radicalement la dureté & la peſanteur des corps : toutes conoiſſances eſſentiéles, pour avoir une idée juſte & plauſible de la vraie conſtitution des corps : Apliquons la même réfléxion à la conſtitution générale de l'univers, & à la formation de tout ce qui en fait partie, vous trouverez, pour explication & pour ſience de la Phiſique, ici les tourbillons de Deſcartes, & ſes trois élemens incompatibles avec aucun vuide ; là les atomes de Gaſſendi & d'Epicure, dans un mouvement inſéparable du vuide : Chacun de ces deux ſiſtêmes ſe fait valoir ſans contradiction ; ce qui, comme nous l'avons vu, convient très-bien au caractére d'un Roman. Mais la vérité en eſt-elle plus co-

dans la pratique. Elle ſe fonde ſur l'expérience ; mais, ſelon ſes propres maximes, cette expérience eſt auſſi dangereuſe que l'étude de ſon art eſt étendu. *Ars longa, experimentum periculoſum.*

Cependant, pour ne rien confondre, diſtinguons dans l'Art de conſerver la vie & la ſanté des hommes, les opérations de Chirurgie d'avec toutes les autres. Celles-là ſur tout, depuis un tems qu'elles ſe ſont extrémement perfectionées, étant preſque infaillibles de leur part : enſorte qu'elles ne manquent que par le défaut, ou d'éxécution dans la main du Chirurgien, ou de force pour les ſoutenir dans la diſpoſition du malade ; ſans que les réglos de la Chirurgie ſoient preſque en rien ſujétes à mépriſe ; parce qu'elles s'éxercent ſur des objets qui ſont à la portée de nos ſens & de notre expérience, & par conſéquent de notre raiſonement & de notre induſtrie.

Revenons à la Médecine, indépendament de la Chirurgie ; n'eſt-elle pas auſſi fondée uniquement

vingt autres. D'ailleurs les tempéramens fuſſent-ils les mêmes, une ſaiſon plus humide ou plus ſéche, plus froide ou plus chaude; un air plus ou moins pur, plus ou moins acide, font dans les maladies des diférences rééles, & ſouvent même importantes, & plus ſouvent encore imperceptibles à toute la ſagacité de nos ſens & à la pénétration de notre raiſonement.

Les principes même, des maladies en général, ſont dans le ſang, les humeurs, les eſprits, les fibres, & les parties les plus intimes & les plus ſubtiles du corps humain, dans leſquelles nous ne pouvons pénétrer. Nôtre intéligence n'y ſauroit procéder que par des ſiſtêmes & des conjectures, qui ſont télement vraiſemblables, que d'autres ſiſtêmes ou conjectures tout opoſées, le ſont à peu près autant. Nous l'avons vu, & la choſe eſt évidente, par la doctrine diférente des Médecins, & par la diverſité de leurs opinions, dans les conſultations journaliéres qui ſe font ſur l'état

nature de la maladie & de la mort.

On auroit tort cependant d'en eſtimer moins, & la Médecine & les Médecins, ou de ſe plaindre, comme on fait quelquefois, qu'ils ne font que nous amuſer. Ce n'eſt point à eux qu'il faut s'en prendre, mais à nous-mêmes, ſi nous y ſommes trompez. Ils agiſſent de leur mieux, & ſelon les régles d'un Art, qui ne ſauroit pénétrer plus avant qu'il ne fait, dans les principes de la nature; nous devons en être inſtruits; quand ils ont employé toute leur étude & tout leur ſavoir, que feront-ils davantage? Peut-être nous feront-ils du mal, mais plus vraiſemblablement nous ſoulageront-ils; du moins n'eſt-il point dans le monde aucune profeſſion dont nous aïons plus à eſpérer. Après tout, diſoit un Grand Miniſtre, quand je ſerai malade, j'aurai encore plutôt recours à mon Médecin qu'à mon Avocat.

D'ailleurs, il eſt certain qu'on peut tirer un grand avantage d'un Médecin, qui ſans apuyer ſur aucun des ſiſtêmes où l'on fait trop

## PREMIE'RES VE'RITEZ DANS LA SIENCE DE LA JURISPRUDENCE.

LA Juriſprudence, eſt la connoiſſance des loix établies pour entretenir l'ordre & la paix dans la ſociété civile. C'eſt ſur cela qu'elle preſcrit en détail certaines maximes, pour terminer les diférens qui y naiſſent; de ſorte que les Juriſconſultes, qui en font leur capital, regardent ces maximes comme autant d'oracles, de la vérité deſquelles il n'eſt pas permis de douter. Ils penſent juſte, entant qu'ils conſidérent ces maximes comme déja établies dans une nation ou un pays, qui les aïant une fois adoptées, doit fidélement & conſtament s'y aſſujétir; y trouvant les véritables régles, pour terminer ou prévenir les diférens qui naitroient dans cette nation. Mais de juger, comme ſemblent faire quelques-uns, que la loi telle qu'ils la ſuivent ſoit la véritable régle du ſens-comun & de la raiſon préférablement à une autre; c'eſt ce qui ne

doit pas être admis ; une premiére vérité ſur le ſujet de la Juriſprudence, eſt plutôt que le principal uſage des loix eſt de fixer les eſprits à un parti, pour ſavoir à quoi s'en tenir, & pour ne point s'expoſer à des diſſenſions & à des procès. Mais d'ailleurs, ce que preſcrit une loi eſt tellement judicieux, qu'une autre loi, qui preſcrit directement le contraire, n'eſt pas moins conforme à la raiſon & au bon ſens. C'eſt ce qui paroît dans les diſpoſitions des loix de diférentes Nations ou de diférentes Provinces. Dans l'une, ce ſont les fils ainez qui héritent; dans l'autre les enfans partagent également; dans celle-ci les femmes peuvent être avantagées par leur mari; dans celle-là, elles ne le peuvent; la choſe eſt évidente en mille autres ſujets ſemblables. Or, parmi tant de loix opoſées, il ne paroît pas que l'une ſoit manifeſtement plus fondée en raiſon que l'autre.

En éfet, ſi le ſens comun étoit manifeſtement pour un parti, la plus grande partie du genre hu-

main s'y ſeroit rangée (33. *& ſuiv.*) Au contraire, les Nations ou les Provinces tiénent conſtament chacune pour leurs loix, ſans que les unes veuillent reconoître plus de raiſon dans les autres, du moins par raport à la totalité des éfets d'une loi ; car, par certains endroits, on avoura qu'une loi, qu'on aprouve dans ſon total, a quelque inconvénient particulier; mais on en trouvera de plus grands dans une loi diférente : la nature des choſes de la vie étant d'être toutes ſujétes à des inconvéniens.

C'en eſt un, ſans doute, que de laiſſer dix ou douze enfans dépourvus de bien, pour donner en Normandie dix ou douxe mille livres de rente au ſeul fils ainé ; mais c'eſt un autre inconvénient que de partager télement dix ou douze mille livres de rente à dix ou douze enfans, qu'il ne ſe trouve plus aucun d'eux en état de ſoutenir le rang & la ſituation de la famille, ni de procurer de la protection, des amis, de la conſidération & du ſecours à ſes fréres. Il eſt donc clair qu'il y a des incon-

un pére, homme de mérite & de probité ; c'eſt la raiſon qui lui fait faire le choix de ceux qu'il trouve dignes de lui ; on voit aſſez juſqu'où put s'étendre le langage d'un éloquent Juriſconſulte ; mais moi, ſans le ſecours de l'éloquence, je lui demandai ſimplement ſi le droit d'adoption parmi les Romains ne s'étendoit pas généralement à tous les Péres ; ou s'il croyoit que tous les Péres euſſent également de l'équité, & de la raiſon à l'égard de de tous leurs enfans ? Si cela n'eſt pas, comme l'expérience le montre, à quoi ne s'expoſe-t'on point de rendre maître du bien & du ſort d'une famille, un pére qui ſe trouvera plein de préventions, de bizarerie, de travers, d'injuſtice même, & de dureté à l'égard de quelques-uns de ſes enfans ; & pour quel avantage s'expoſe-t'on à de ſi grands inconvéniens ? Pour donner arbitrairement le nom de pére & de fils, à d'autres que ceux à qui la nature les a deſtinez, & qu'elle a rendus éfectivement l'un véritablement pére, l'autre véritablement fils ; en impoſant à

dent cette expreſſion, avec *c'eſt la raiſon*; & il eſt vrai que ces termes ſe peuvent prendre, en un ſens, l'un pour l'autre; car *c'eſt la loi*, emporte avec ſoi, *c'eſt la raiſon* de s'y aſſujétir en ce pays-ci; d'y décider, ſelon cette loi, les diférens qui peuvent naître, touchant ce qu'elle preſcrit; de n'avoir même en cette ocaſion nul égard à toutes les raiſons qu'on y voudroit opoſer: car fuſſent-elles par elles-mêmes auſſi bonnes ou meilleures, elles ne ſont plus de miſe, par raport au parti qu'on doit prendre dans le pays où eſt établie la loi. Mais, au lieu de s'en tenir là, un eſprit imbu de loix qu'il a regardées, comme régle unique de conduite ſage, y borne toutes ſes lumiéres, & ne voit point au-delà. Il en eſt à peu près de même des Arêts portez par les Tribunaux du pays où l'on vit. Fuſſent-ils portez ſans un juſte diſcernement, l'opinion des Juges transformée en Arêt, tient lieu de raiſon?

Mais à quoi bon ces réflexions en matiére de Juriſprudence; puis que j'avoue d'ailleurs que la raiſon

point être censée décider ; & si elle ne décide pas, c'est comme s'il n'y avoit point de loi ; Or, dès qu'il n'y a point de loi, aucun des deux partis n'a contrevenu à la loi, & ne doit perdre son procès; mais si l'une ni l'autre ne le doit perdre, l'un n'a pas aussi, en vertu de la loi, plus droit de le gagner que l'autre ; & en ce cas, bien loin de faire perdre la cause à l'une des deux parties plutôt qu'à l'autre, il ne reste qu'à partager les intérêts également ; s'il ne se trouve pas d'autre régle de décision dans la loi naturéle.

Mais le droit même naturel à combien d'obscuritez, d'interprétations, de diférences & d'exceptions n'est-il pas sujet ? c'est pour remédier à ces inconvéniens où sont encore plus sujétes les loix positives, qu'il faut dans la décision d'un diférent ou d'un procès, avoir principalement égard aux circonstances de l'afaire, puis qu'on ne les peut éxaminer dans un trop grand détail. En éfet, la décision fût elle claire, par les termes de la loi, souvent une simple circon-

ſtance doit faire une déciſion toute autre ? & c'eſt principalement ce qui cauſe une ſi étonante contrariété, dans un grand nombre d'Arêts, portez d'après la même loi.

C'eſt auſſi la régle de deux des Tribunaux, des plus équitables que nous conoiſſions dans le Royaume : celle des Maréchaux de France, pour la Nobleſſe ; & celle des Juges-Conſuls pour les Marchans. Ceux-ci, depuis un temps, ont reçu quelques loix écrites ; mais on doute, que le tout pour le tout, leurs jugemens en ſoient devenus plus équitables ; les loix écrites ne pouvant preſque jamais entrer dans le détail des circonſtances, qui ſervent ordinairement le plus, à la juſte déciſion du procès ; tandis qu'elles aſſujétiſſent d'ailleurs à un grand nombre de formalitez, leſquelles, toutes judicieuſes qu'elles ſont en elles-mêmes, ſervent moins dans la pratique d'exercice à l'équité, que de reſſource à la chicane. Auſſi ne s'aperçoit-on pas dans les pays, qui ont peu de loix écrites, que la juſtice s'y rende moins exactement

que par tout ailleurs. Si l'on y manque quelquefois, par le vice perſonel des Juges, quand ce ſeroit auſſi fréquement que dans les pays qui ſont le plus chargez de loix, on y trouve du moins cet avantage, d'être délivré des longueurs & des frais, qu'atirent avec elles les formalitez, & les interprétations diférentes des loix écrites ; ce qui certainement eſt la plus inſuportable fatigue des procès, & un des plus grands fléaux de la ſociété civile.

## PREMIE'RES VE'RITEZ DANS LA SIENCE DE LA THE'OLOGIE.

LA Religion naturéle, ou la ſimple raiſon, nous enſeigne qu'il faut ſoumétre également à Dieu nos eſprits & nos cœurs, notre intéligence & notre volonté ; nos eſprits en jugeant vrai, tout ce qu'il nous ordone de croire ; nôtre volonté en la portant à tout ce qu'il nous ordone de pratiquer : d'une part l'autorité d'un Dieu, qui ne peut ni tromper ni être trompé ; d'une autre part ſa ſain-

prouver ; 1°. que le témoignage de l'Eglise est irréprochable, 2°. que l'Eglise nous a enseigné, comme ordoné de Dieu, les articles qui font l'objet de notre créance & de notre culte. Toute autre chose paroît de surérogation à la Théologie.

En éfet, quand on auroit démontré que les dogmes de la Religion sont conformes à la raison humaine la plus épurée, ce pouroit être un éxercice ingénieux & utile, si l'on veut ; mais qui apartiendroit plutôt à la Philosophie qu'à la Théologie, celle-ci ne devant qu'établir les points de la Religion. Or, ce n'est pas un point de Religion que cette conformité de la parole de Dieu avec la raison humaine : la Religion nous propose ses dogmes pour les les croire, & non, pour les justifier au tribunal de notre raison. Ce n'est pas que plusieurs ne s'y acordent très-bien, mais tous ne s'y acordant pas également, & étant au-dessus de la portée de nos lumiéres, il paroît que la Théologie ne doit point entreprendre de

prouver ſes dogmes ; ſinon entant qu'elle prouve que l'Egliſe nous les propoſe à croire comme enſeignez de Dieu, ſans nul égard à ce que la raiſon humaine en peut aprouver ou n'aprouver pas. Car ſi on emploie la raiſon humaine, pour apuier certains points de Religion ; c'eſt donc que les points où cette raiſon n'entreroit pas, en ſeroient moins apuiez : ce qui paroît dangereux pour la ſainteté & la fermeté de notre foi.

En éfet, il eſt pluſieurs de nos dogmes, dont la raiſon purement humaine ne ſauroit s'acomoder ; contenant des miſtéres tout ſurnaturels, c'eſt-à-dire, au-deſſus de toute la portée naturéle de notre eſprit, & auſquels il ne ſauroit jamais ateindre naturélement ; ne ſeroit-ce donc pas ſe combatre ſoi-même, que de prétendre prouver à la raiſon une choſe à quoi l'on avoue que la raiſon ne peut parvenir ?

Quelques-uns diſent que la Théologie entreprend ſeulement de prouver que nos dogmes ſont au-deſſus de la raiſon, ſans être

contre la raiſon. Je ne ſais ſi l'on a une idée bien nète ſous ces expreſſions ; car ſi l'on avoue qu'un objet eſt au-deſſus de la raiſon & de ſa portée, coment prouver que cet objet n'y eſt point contraire ? Pour montrer l'opoſition ou la non-opoſition d'un objet avec la raiſon ; il faut entiérement conoître cet objet dans tout ce qu'il eſt ; ſans quoi il y auroit dans cet objet quelque endroit que nous ne conoitrions pas ; & ſi nous ne le conoiſſons pas, coment pouvons-nous aſſurer ou prouver que cet endroit, à nous inconu, n'a rien d'opoſé à la raiſon ? c'eſt comme ſi l'on vouloit prouver ou afirmer qu'un reméde à nous inconu par certains endroits, n'eſt en rien contraire à la ſanté par ces endroits-là mêmes ; mais coment le ſavez-vous, ſi vous ne le conoiſſez pas ?

On peut très-bien prouver en général, & on le doit faire, que nos dogmes ne ſont pas contraires à la raiſon, en tant que nous ne pouvons raiſonablement diſconvenir de la vérité d'un dogme, quand

(comme a fait M. le Clerc, à l'égard du dogme de la tranſubſtantiation) ſous prétexte qu'ils contrarient la raiſon : au lieu de le réfuter, par un raiſonement qui tombe ſur la nature de l'objet particulier, lequel eſt au-deſſus de la portée de notre intéligence, la plus courte réponſe, & au même temps la plus plauſible & la plus ſolide, eſt de dire que l'objection eſt ridicule ou frivole ; puis que tombant ſur un objet, que nous diſons être ſurnaturel & au-deſſus de la portée naturéle de l'intéligence humaine, nous le reconoiſſons par-là de nature, à ne pouvoir être ni ataqué ni juſtifié par la pure raiſon naturéle, ſans le ſecours de l'autorité divine.

Il faut néanmoins faire ici une obſervation ; c'eſt que les dogmes de la foi renferment télement des véritez ſurnaturéles, qu'elles ſont jointes à des idées naturéles qui ſont à notre portée ; par éxemple, ce dogme-ci, *Dieu s'eſt fait homme*, réſulte de trois idées ; qui ſont l'idée de *Dieu* ; 2. l'idée d'homme, 3. l'idée de l'union hipoſtatique &

ſubſtantiéle de Dieu avec l'homme. Les deux premiéres ſont à la portée naturéle de l'eſprit humain; & dès qu'on admétra que JESUS-CHRIT eſt *Dieu-Homme*, on conclura naturélement, & très-bien, qu'étant Dieu, il étoit *immortel, tout-puiſſant*, &c. & d'un autre coté, qu'étant homme, il étoit *mortel, paſſible*, &c. parce que notre eſprit aïant naturélement l'idée de Dieu, & l'idée d'homme, il en peut naturélement auſſi conclure tout ce qui eſt néceſſairement joint, ſoit à l'idée de Dieu, ſoit à l'idée d'homme: mais pour la troiſiéme idée renfermée dans le dogme, qui eſt l'idée de l'*union de Dieu avec l'homme dans une même perſone*; c'eſt où notre eſprit & notre raiſon ſe perdent, & ſurquoi nous ne devons jamais les exercer; ſinon, comme j'ai dit, pour montrer que ce miſtére incroyable naturélement à l'eſprit humain, devient très-croyable par l'autorité de Dieu qui l'a révélé, & par l'autorité de l'Egliſe, laquelle nous rend t moignage (par les miracles de ſon établiſſement & de ſa propa-

gation ) que Dieu l'a éfectivement revélé.

C'eſt une réponſe qui diſſipe tout-à-coup les vains rafinemens des Sociniens & de tous les prétendus eſprits forts. Ils ont beau dire que nous admétons des dogmes, leſquels détruiſant les lumiéres de notre raiſon, doivent être rejetés par la raiſon même, laquelle nous a été donée de Dieu pour nous conduire; nous répondrons aux Sociniens, comme à M. le Clerc, qu'il eſt ridicule à eux de prétendre montrer de la contradiction en des miſtéres que nous admétons, comme étant au-deſſus de la portée de notre intéligence & de la leur; que ce qui eſt au-deſſus des lumiéres de notre raiſon ne détruit point la raiſon; & bien loin qu'elle ait droit de rejeter une vérité enſeignée de Dieu, ſous prétexte que nous ne la concevons pas, nous avons une obligation indiſpenſable de reconoître que tout ce qu'eſt en lui-même, & tout ce que peut faire un être infini comme Dieu, ſurpaſſe infiniment tout ce que nous en pouvons concevoir.

ritez, & à la ſage autorité de l'Egliſe, qui nous aprend que Dieu les a éfectivement révélez. Si l'on faiſoit atention à ces prémiéres véritez dans la ſience de la Théologie, il ſemble que l'étude en deviendroit beaucoup plus facile & plus abrégée, & le fruit plus ſolide & plus étendu.

doient faire la plupart des Philoſophes, ou du moins de ne pas entreprendre de rendre une choſe plus claire par la définition; puiſque les choſes très ſimples & conues par elles-mêmes (comme le ſentiment) ſont plus claires que toute la définition qu'on en peut aporter.

IV. *Pag.* 9. La réfléxion que fait Deſcartes ſur la ſupériorité de l'être de Dieu, eſt la baze de la Religion naturéle. L'intéligence de Dieu, dit-il, eſt ſi fort au-deſſus de toute autre, que nous ne devons avoir nulle peine à croire ce qu'il nous révéle des miſtéres de ſon être & de ſa puiſſance; ainſi ce qu'il eſt en ſoi & ce qu'il peut, n'en eſt pas moins réel, quoiqu'il paſſe tout ce que nous en pouvons comprendre ou imaginer. Il eſt bon de remarquer que cette obſervation de Deſcartes lui eſt comune avec tous les Philoſophes, & avec ceux-mêmes qui lui ſont d'ailleurs le plus opoſés, tel que M. Loke: ceci montre ſenſiblement l'extravagance de quelques prétendus eſprits forts & véritablement ſuperficiels, qui refuſent de croire les Miſtéres de la Religion, ſous prétexte qu'ils ne les comprénent pas.

V. *Pag.* 7. C'eſt une gloire à Deſcartes, d'avoir le premier de notre temps, inſiſté ſur une maxime également certaine & plauſible; ſavoir, qu'il eſt déraiſonable à un eſprit fini comme le nôtre, de vouloir comprendre l'infini, ou en raiſoner.

VI. *Pag.* 10. C'eſt, dit-il, juger mal,

que de donner ſon *aſſentiment* même à la vérité, quand nous ne la voyons pas clairement ; & en ſupoſant ſeulement que nous la voyons, ou que nous l'avons vue avec clarté. La maxime eſt des plus utiles, pour empêcher notre eſprit de prendre le change, par diverſes aparences de la vérité.

P. 21. & 22. Entre pluſieurs cauſes de nos préjugés, il a indiqué celle qui eſt la plus contagieuſe & la plus importante ; ſavoir, que nous attachons nos idées à des mots ; & que dans la ſuite nous ſouvenant des mots plutôt que des idées, nous donnons notre *aſſentiment* à des mots que nous n'entendons point, en ſupoſant que nous les avons bien entendus : Ce principe eſt peut-être le plus ſolide & le plus eſſentiel de toute la Philoſophie de Deſcartes, & il ſeroit à déſirer que lui-même, il ne s'en fût jamais éloigné dans la pratique.

VII. En général les principes & la méthode de Deſcartes ont été d'une très-grande utilité, par l'analiſe qu'ils nous ont acoutumé de faire plus éxactement, & des mots & des idées ; car nous aïant mis en goût d'examiner de plus près les opinions qu'on nous propoſe, ils nous ont mis plus ſurement dans la route de la vérité.

## ARTICLE II.

VIII. *Pag.* 1. »Pour aréter d'abord »tous les préjugés poſſibles, nous dou»terons s'il éxiſte aucune choſe »ſenſible ou imaginable, &c. Nous

» douterons auſſi de ce qui a été pour » nous de plus certain ; comme des dé- » monſtrations de Mathématiques, &c.

*Remarque.* Je ſuis perſuadé que Deſcartes n'a voulu rien dire ici que de raiſonable ; mais rien ne l'eſt moins que ce qu'il dit en éfet : Car ſi l'on conçoit les termes, peut-on jamais douter qu'un triangle ſoit diférent d'un cercle ? ce que Deſcartes veut dire ici, & qui a fait inutilement tant de bruit, ſe réduit à une maxime ſenſée, mais comune qu'il expoſe, pag. 23. art. 25. ſavoir, que *pour ſuivre une méthode infaillible dans la Philoſophie, il faut prendre extrémement garde de ne ſe livrer à aucune opinion, même de celles que nous avons reçues ; ſi par un nouvel éxamen que nous en ferons, nous n'en reconoiſſons de nouveau la vérité.*

IX. *Pag.* 2. » Nous ignorons ſi Dieu » ne nous a pas faits de telle nature, » que nous ſoyons trompés en tout.

*Remarque.* Malgré cette ignorance prétendue, pouvons-nous être trompés en jugeant que nous éxiſtons, & que deux fois deux font quatre ? Pourquoi donc aporter un motif de douter, là où il eſt abſolument impoſſible de douter ? Eſt-ce là entendre aſſés ce qu'on avance ?

De plus, quand on nous porte à douter, c'eſt au moment où l'on ſupoſe que nous ne conoiſſons encore rien de vrai ; nous ne conoiſſons donc pas encore alors s'il exiſte un Dieu. En ce cas ce que Dieu a pu ou n'a pas pu faire, n'eſt point un motif ni une raiſon de douter : ce que nous ne conoiſſons pas,

ne pouvant nous être un motif.

X. *Pag.* 3. *Art.* 8. »Nous voyons clai»rement que ni la figure ni l'étendue »n'apartient point à notre penſée.

*Remarque.* Deſcartes confond ici, *voir clairement qu'une choſe n'eſt pas, & ne voir en aucune maniére qu'elle eſt.*

XI. Pag. 2. *Je penſe, donc j'exiſte*; Voy. nomb. 12. Deſcartes dit que c'eſt la premiére & la plus certaine de nos conoiſſances; *prima & certiſſima cognitio*; en quoi il a parlé avec peu de juſteſſe ou peu de vérité, s'il a prétendu que cette réfléxion *je penſe*, eſt la premiére propoſition ou premiére penſée à laquelle on faſſe atention, pour ſervir de principe à nos raiſonemens. Une infinité de gens ont tiré beaucoup de concluſions, ſans peut-être avoir jamais eu formélement dans l'eſprit cette propoſition *je penſe*: ce n'eſt donc pas le premier principe; & tout au plus, on peut dire que c'eſt un des premiers principes. D'ailleurs pourquoi vouloir que nos concluſions ou nos raiſonemens ſoient tous tirés d'un même principe? Si j'admets avec Deſcartes ce ſeul premier principe *je penſe*, ou avec le comun des Philoſophes, cet autre ſeul premier principe, *il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas*; duquel de ces deux tirerai-je la conſéquence; *donc il éxiſte d'autres êtres que moi?* ou cette autre, *tous les hommes ne peuvent concourir à me tromper par un témoignage unanime?* il n'y a donc pas dans l'eſprit humain pour un ſeul principe de raiſonement & de co-

noiſſances ; ſi ce n'eſt peut-être celui dont j'ai fait le fond de tout mon traité ; *ce qui eſt dans l'eſprit de tous les hommes, eſt indubitablement vrai.*

XII. Pag. 5. *Plus eſt grande la perfection objective de nos idées, plus auſſi leur cauſe doit être parfaite.* Un langage ſi miſtérieux réduit à ſa juſte valeur, ſignifie ſeulement (autant que je puis voir) ce qu'on dit comunément : que la cauſe eſt plus parfaite que ſon éfet ; mais quand on aura lu mon article ſur la nature de ce qui eſt *parfait*, on verra que l'axiome comun a grand beſoin lui-même d'explication ; car enfin le feu eſt la cauſe du pain, en tant que le pain ceſſe d'être pâte pour devenir pain ; je voudrois ſavoir en quoi le feu eſt plus parfait que le pain. *Voy. le Chap. du Parfait, n. 267.*

XIII. Pag. 5. » Bien que nous ne comprenions pas les ſouveraines perfections de Dieu, parce qu'il eſt de la » nature de l'infini de ne pouvoir être » compris par des êtres finis, tels que » nous ſommes ; cependant nous pouvons concevoir ces perfections, plus » clairement & plus diſtinctement » qu'aucunes choſes corporéles.

*Remarque.* Pour cette fois Deſcartes aſſurément n'y penſoit pas. L'immutabilité de Dieu, & ſa liberté, ſont des perfections en Dieu, & un triangle eſt une choſe corporéle ; or à qui fera-t'on croire que nous pouvons concevoir plus diſtinctement & plus clairement l'immutabilité & la liberté de Dieu, que nous

ne concevons ce que c'eſt qu'un triangle ?

XIV. P. 7. » Nous apélerons indéfi-» nies, toutes les choſes dans leſquel-» les nous ne pourons apercevoir de fin; » telles que les parties diviſibles de la » matiére, ou le nombre des étoiles » que Dieu peut créér.

*Rem.* Par raport à nous & à ce que nous pouvons conoître, il ne faloit point diſtinguer l'*infini* d'avec l'*indéfini*? Si Deſcartes prétend concevoir dans Dieu quelque autre choſe quand il le dit *infini*, que quand il le dit *indéfini*, il dit une choſe où il ne comprend rien. Car ſelon lui-même (dans cette pag. 7.) nous ne concevons rien à l'*infini*, & nous n'en devons point parler, n'en aïant nulle idée; il ne peut donc pas dire ni concevoir ce qu'eſt l'*infini*, par raport à l'*indéfini*? Il paroît encore ici avoir confondu deux choſes, 1°. ne pouvoir découvrir de bornes dans Dieu, & 2°. *voir que Dieu eſt ſans bornes*: Afin de voir que Dieu eſt ſans bornes, il faudroit voir l'étendue poſitive de toute l'eſſence de Dieu qui eſt infinie, ce qui eſt impoſſible à un eſprit fini; mais pour ne pouvoir trouver de bornes dans Dieu, il ne faut qu'un eſprit fini tel que le nôtre, qui aperçoit un objet, dont l'étenduepaſſe nos lumiéres; mais encore une fois, ce n'eſt-là que le pur *indéfini* de Deſcartes.

XV. P. 9. » Pour juger, non-ſeule-» ment l'entendement eſt néceſſaire, » mais auſſi la volonté.

*Rem.*

*Rem.* Je ne ſais encore ſi M. Deſcartes a bien démêlé les termes en cet endroit, j'ai montré (*Pr. du Raiſ. Lett.* 4.) que c'eſt-là une pure queſtion de nom; la volonté n'a d'autre part au jugement que de permétre librement à l'entendement de s'apliquer ou de ne s'apliquer pas à deux idées; ſi elle ne le lui permet pas, il n'a garde de juger n'ayant pas preſentes les deux idées entre leſquelles il s'agit de juger; & ſi elle lui permet il juge alors; de ſavoir ſi cette permiſſion de la volonté doit s'apeler le jugement même; c'eſt, dis-je, une queſtion de nom, & par conſéquent frivole.

XVI. *Pag.* 12. Deſcartes veut établir de la diférence entre une idée claire & une idée diſtincte, mais ſans fondement, comme je démontre ailleurs. Toute idée claire s'apercevant dans toute ſon étendue, fait ſentir tout ce qu'elle eſt en ſoi, & qu'elle n'eſt nulle autre idée; c'eſt par ce dernier endroit qu'on l'apéle une idée diſtincte.

XVII. *Pag.* 12. M. Deſcartes aïant dit que tout ce que nous pouvons appercevoir, ſont ou des choſes ou des afections de choſes, il met également parmi les choſes, la ſubſtance, la durée, l'ordre, le nombre.

*Rem.* Je n'entends point comment il peut y avoir d'autres choſes (prenant ce mot par excluſion des modifications ou afections des choſes) que les ſubſtances; ôtez toutes les ſubſtances, quelle choſe peut-il reſter au monde?

l'*apétit* n'apartient ni à l'ame ni au corps : ce mot *apétit* ( & les autres ſemblables à proportion ) ſignifie deux ou trois choſes, 1°. le mouvement qui ſe fait dans notre corps, & à l'ocaſion duquel notre ame aperçoit le ſentiment d'*apétit*, 2°. il ſignifie ce ſentiment même aperçu par notre ame, 3°. il ſignifie ces deux choſes réunies enſemble. Dans le premier cas, l'*apétit* apartient très-proprement & uniquement au corps, & eſt vraie modification du corps; dans le ſecond cas, l'apétit apartient très-proprement & uniquement à l'ame, & eſt une vraie modification de l'ame; dans le troiſiéme cas, l'apétit apartient également & au corps & à l'ame; ce mot ſignifiant alors deux modifications, l'une du corps & l'autre de l'ame, en tant que ces deux dépendent mutuélement l'une de l'autre.

XIX. Pag. 13. » Quand nous reconoiſſons certaines propoſitions, nous » ne les conſidérons ni comme des mo» difications, mais comme des vérités » éternéles qui ſont placées dans notre » eſprit.

*Rem.* Ce que dit ici Deſcartes que nous conſidérons certaines propoſitions, comme des vérités éternéles qui ſont placées dans notre eſprit, eſt extrêmement ſujet à illuſion; car il porte à croire, & même il a fait croire à pluſieurs, qu'il y avoit habituélement dans notre eſprit certaines propoſitions ou vérités qui y ſubſiſtoient éternéle-

ment; ce qui eſt une chimére, dont M. Loke a fait ſentir le ridicule dans ſon premier livre du Traité, *de intellectu humano*.

XX. Pag. 15. » Ces vérités éternéles » ſont aperçues clairement, mais non » pas de quelques uns, à cauſe peut-» être de leurs préjugés.

*Rem.* Si quelques-uns n'aperçoivent point ces notions que Deſcartes honore du nom d'*éternéles vérités*, & qu'on apéle d'ordinaire *axiomes*; ce n'eſt point comunément à leurs préjugés qu'il faut s'en prendre; mais à leur défaut d'expérience. Ainſi les enfans juſqu'à certain âge, n'ont point ces notions, bien qu'ils aient beaucoup d'autres conoiſſances, parce qu'ils n'ont pas eu encore d'expérience ou d'ocaſions qui leur aient fait obſerver, que ces notions ſont vraies. Un enfant, par éxemple, dès qu'il comence à juger, penſe & fait très-bien que *telle choſe eſt telle choſe, & n'eſt point autre choſe*; mais il ne fait pas encore cette atention, qu'*il eſt impoſſible que la même choſe ſoit & ne ſoit pas au même temps*. Cette derniére conoiſſance n'eſt que le fruit de l'expérience & de la réfléxion, qui lui fait ſentir dans la ſuite du temps que quelques éforts qu'il ait pu faire, jamais il n'a pu juger qu'une même choſe ne fût pas ce qu'elle eſt; c'eſt-à-dire, qu'elle fût & ne fût pas. D'ailleurs; ce n'eſt aucun préjugé qui l'eût empêché auparavant de former ce jugement, n'ayant jamais été prévenu d'aucune maxime ni jugement contraire.

XXI. Pag. 14. »Le nom de ſubſtan-»ce ne ſauroit être univoque à l'égard »de Dieu & des créatures ; aucune »idée de ce mot ne pouvant être co-»mune à Dieu & aux créatures.

*Rem.* Je ne m'arête à ces mots que pour admirer coment un auſſi grand eſprit que Deſcartes s'eſt amuſé à une réflexion qui ne roule que ſur une pure équivoque. Ceux qui ſont verſés dans les éxercices de l'Ecole, ne manqueront pas d'en ſourire ; & c'eſt tout ce qu'il faut ici.

XXII. Pag. 15. »La durée, l'ordre, »& le nombre ne ſont point diférens »des ſubſtances ; mais ne ſont que les »modes ou faces ſous leſquelles nous »les conſidérons.

*Rem.* Cette réflexion eſt très-vraie, & c'eſt celle que j'ai établie, mais elle ne s'acorde point avec ce qu'a avancé Deſcartes, *Pag.* 12. ſes Principes, où il a mis également parmi les choſes, la *ſubſtance*, la *durée*, l'*ordre*, & le *nombre* ; il détruit d'un côté ce qu'il établit de l'autre.

XXIII. Pag. 18. Artic. 43. »La pen-»ſée & l'étendue peuvent être conſi-»dérées comme conſtituant la nature »de l'eſprit & du corps.

*Rem.* Il eſt vrai que par raport à nous & à l'état naturel des choſes, il n'eſt point d'atributs qui nous faſſe diſtinguer plus eſſentiélement la nature de l'eſprit que de *penſer* ; & celle du corps, que d'*être étendu* : mais il faut nous ſouvenir que la nature & l'eſſence des

j'en ai expoſé les inconvéniens (*Pr. du Raiſ. 2. Log. art. 4.*) ce qui montre l'illuſion de tant de nouveaux Philoſophes, qui ne citant que *vérité* & *clarté* dans leurs écrits, n'ont rien fait ſouvent que d'obſcurcir la clarté même, & d'altérer la vérité.

XXVI. Med. 6. pag. 36. »Il y a une »diférence réele entre l'imagination »& la pure intéligence.

*Rem.* Cette diférence eſt une chimére, ou une queſtion de nom, comme je l'ai montré (*Pr. du Raiſ.* premier exercice) mais l'exemple qu'aporte Deſcartes & après lui l'Auteur de l'Art de penſer, tombe manifeſtement à faux: le voici; quand je me repreſente un triangle que je conſidére comme préſent; c'eſt par l'*imagination*. Mais quand je penſe à une figure de mille angles, c'eſt par la pure intéligence que je ne peux pas me la repréſenter comme préſente; & en me le repréſentant je ne le diſtinguerai pas d'une figure de 999. angles. Je dis qu'il ne ſert à rien de chercher par cette éxemple aucune diférence entre l'imagination & la pure intéligence; car 1°. il s'enſuivroit que l'imagination ſeroit plus parfaite que la pure intéligence, puiſque l'une donne une idée plus claire, plus vive, & plus préſente que l'autre; or ce ſeroit détruire l'idée comune & peut-être l'idée même que Deſcartes veut établir de la pure intéligence: 2°. c'eſt diſtinguer inutilement l'imagination d'avec la pure intéligence; car il ſufit,

# REMARQUES

## *SUR LA METAPHISIQUE de M. Loke, dans ſon Livre intitulé,* Eſſai Philoſophique, concernant l'Entendement humain, traduit par Pierre Coſte. *A Amſterdam* 1700. *Chez Henri Schelte,* in quarto.

### ARTICLE PREMIER.

I. IL eſt le premier de ce temps-ci qui ait entrepris de démêler les opérations de l'eſprit humain, immédiatement d'après la nature, ſans ſe laiſſer conduire à des opinions apuiées, plutôt ſur des ſiſtêmes que ſur des réalitez; en quoi ſa Philoſophie ſemble être, par raport à celle de Deſcartes & de Malbranche, ce qu'eſt l'Hiſtoire par raport aux Romans.

II. Il examine d'ordinaire chaque ſujet par la ſeule métode de Philoſopher ſolidement, qui eſt de comencer par les idées les plus ſimples, les plus diſtinctes & les plus univerſélement reçues dans l'eſprit des hommes; pour en tirer enſuite peu à peu la lumiére

ſemblance ; par là on peut au même temps avoir, & beaucoup d'eſprit & peu de jugement.

VII. *Pag.* 183. Les réfléxions ſur la notion du *lieu* ſont vraies & claires. Le lieu, ſelon lui, n'eſt que le raport de diſtance d'un corps avec quelque autre corps que nous ſupoſons fixe dans le moment ; ainſi, ſelon le raport à divers corps, une choſe eſt dite changer ou ne changer pas de lieu, des échecs demeurant arangés ſur l'échiquier ſont dits demeurer dans le même lieu & la même place, bien qu'on tranſporte l'échiquier d'un lieu à un autre : c'eſt qu'alors on conſidére les échecs par raport à l'échiquier, & par ce raport ils demeurent dans la même diſtance ; mais ſi on les conſidére, par raport à une chambre d'où ils ont été tranſportés, ils ne ſont plus dans le même raport de diſtance avec cette chambre, ni par conſéquent dans le même lieu ; il en eſt de même d'un homme dans un bateau ou dans un caroſſe qui avance. Car, par raport au bateau ou au caroſſe, il peut demeurer dans le même lieu, & pourtant changer ſans ceſſe de lieu par raport aux divers pays ou avance le caroſſe. En ce ſens-là l'univers en général n'a point de lieu, ne pouvant être conſidéré par raport à la diſtance d'un autre corps, puiſque cet autre corps n'exiſte point.

VIII. *Pag.* 198. On ne peut guére rien trouver de plus judicieux & de plus utile que ce que marque l'Auteur tou-

pas que ce qui eſt telle choſe, n'eſt pas une autre choſe ? On ne réfléchit pas toujours ſur ce jugement ; mais il ſe forme dans tous nos jugemens ſans que nous y réfléchiſſions. L'Auteur donc ſemble avoir ici confondu la penſée réfléxive avec la penſée directe : mais il eſt certain que les enfans mêmes donnent leur aſſentiment d'une maniére plus ou moins expreſſe à cette propoſition, telle choſe eſt telle choſe, & jamais on ne le fera diſconvenir ou douter intérieurement que ſon pié eſt ſon pié, & que ſa main eſt ſa main.

XIII. Pag. 14. »Il eſt faux que l'uſa»ge de la raiſon découvre les princi»pes innés.

*Rem.* N'eſt-ce point là encore une autre équivoque ſur les mots *raiſon* & *principe inné*. En éfet, il plaît ici à l'Auteur de n'apéler *uſage de la raiſon*, que la faculté de tirer des conſéquences : mais ſelon d'autres, cette faculté s'apéle *de raiſonement*, au lieu que la faculté de *raiſon* eſt celle d'apercevoir ce que dicte le ſens comun aux hommes, indépendament des conſéquences qu'ils en peuvent tirer. Touchant les mots, *principe inné* ; ſi l'Auteur entend par-là une penſée de notre eſprit, laquelle ſe fait ſans ceſſe apercevoir à notre ame, il eſt ridicule d'admétre des principes innés ; l'expérience nous aprenant que la même penſée ou conoiſſance n'eſt pas toujours préſente à notre eſprit, pour s'y faire apercevoir : mais ſi l'on apéle *principe inné*, ce que j'ai apélé

*vérité de pratique qui ſoit univerſélement reçue ſans aucune dificulté*; ces maximes dit M. Loke, *Pag.* 42. ſont reçues, parce qu'elles ſont utiles; mais puiſque leur utilité ſe fait ſentir naturélement, c'eſt par-là même qu'elles ſont univerſélement reçues ſans dificulté. Les éxemples que raporte l'Auteur, *Pag.* 44. de pluſieurs actions énormes comiſes ſans aucun remors, ne ſont pas fort avérez; & quand ils le ſeroient, ils prouveroient ſeulement que dans le genre humain, il ſe trouve de méchans hommes, ce qui eſt évident.

*Pag.* 114. L'Auteur aporte la notion des idées ſimples; j'ai fait voir (*Log.* 2. *Art.* 7.) que ce qu'il en dit n'eſt pas tout-à-fait juſte.

XV. Pag. 147. »La perception eſt »la plus ſimple idée, que nous rece»vions par la voie de la réfléxion.

*Rem.* La perception porte avec elle-même ſon idée indépendament de la réfléxion, ou plutôt elle eſt elle-même une idée, qui s'apéle *perception*, en tant que l'eſprit l'aperçoit, à ce qui ſe fait avant la réfléxion, celle-ci n'étant au fond qu'une ſeconde perception, qui ſurvient au ſujet d'une premiére perception; ce n'eſt donc point par la réfléxion que vient l'*idée* directe de la perception; mais ſeulement l'*idée réfléxe* de la perception, qui eſt précédée de la perception directe.

XVI. Pag. 200. »L'idée de *durée* »vient de la réfléxion que nous faiſons

» on ne l'aperçoit pas non plus ; parce » que la ſucceſſion du mouvement de » l'éguille eſt plus lente que la ſucceſ- » ſion de nos penſées.

*Rem.* Ces réfléxions ſont ingénieuſes : mais ſi je ne me trompe, elles ſont peu ſolides. La vraie & ſimple raiſon, pourquoi nous n'apercevons & ne diſtinguons pas des mouvemens trop lents ou trop rapides, c'eſt que la portée de nos ſens eſt proportionée à certaine meſure de viteſſe dans le mouvement, comme elle l'eſt à certaine meſure de diſtance dans l'étendue ; nos yeux donc manquent à diſtinguer un mouvement trop rapide ou trop lent, comme ils manquent à diſtinguer un objet trop éloigné ou trop proche.

XVIII. Pag. 278. » La liberté n'a- » partient pas à la volition ni à la vo- » lonté, mais ſeulement à la puiſſance » de penſer ou de ne pas penſer, de » mouvoir ou de ne pas mouvoir.

*Rem.* 1o Pourquoi la liberté n'appartiendroit-elle pas auſſi à la puiſſance de vouloir ou de ne pas vouloir ? La puiſſance de mouvoir ou de ne pas mouvoir, n'eſt qu'une liberté extérieure, pour ainſi dire, & dont l'éxercice eſt quelque choſe d'extérieur, comme de pouvoir ſortir d'une place, ou de n'en pouvoir ſortir ; mais il eſt un éxercice de la liberté purement intérieur, par éxemple, dans un événement qui ſurvient par un ordre de la providence, il eſt au pouvoir de la volonté d'y aquieſcer ou non ; de s'y con-

difiée par une ſeconde modification qui eſt modifiée par une troiſiéme modification.

XX. Pag. 294. »Ce qui détermine »la volonté à agir, n'eſt pas le plus »grand bien, mais quelque inquiétu»de actuéle & la plus preſſante.

*Rem.* Cette inquiétude laiſſe dans la volonté le pouvoir d'agir, de ne point agir, ou bien elle ne l'y laiſſe pas; ſi elle l'y laiſſe, elle ne détermine pas la volonté, comme le prétend M. Loke; ſi elle ne l'y laiſſe pas, la liberté eſt otée par cette inquiétude: Tout eſt plein ici de choſes embaraſſées, où l'on n'entrevoit rien que de faux & de dangereux.

XXI. Pag. 366. »Les eſprits ſont ca»pables de mouvement, & l'ame »change de place quand le corps va »d'un lieu à l'autre, l'ame ne pouvant »agir là où elle n'eſt point.

*Rem.* Voici encore un embaras ſur le mot; ſi l'Auteur entend par *mouvement* une modification ſemblable, à celle que nous apélons mouvement dans les corps, il n'eſt nullement vrai que l'ame ſoit capable de mouvement; un être ſpirituel n'étant point capable d'une modification corporéle; s'il entend par *mouvement*, ſoit la penſée ou la volition de l'homme, ſoit le mouvement qui ſurvient dans un corps à l'ocaſion de la penſée & de la volition de l'ame; alors l'ame eſt capable de mouvement. De ſavoir ſi elle change de place, autre queſtion de nom; il eſt certain que l'ame n'agit que là où eſt le corps.

qu'il a fait étant ivre, n'eſt plus la même perſone qu'il étoit étant ivre; & s'il eſt puni pour ce qu'il a fait en cet état, c'eſt, dit notre Auteur, que les loix ne peuvent diſtinguer abſolument quand on a ceſſé d'être la même perſone : Par-là il n'y a pas un ſeul homme au monde qui ſoit la même perſonne qu'il étoit dans le ventre de ſa mere. Je ne ſais coment un auſſi grand eſprit que M. Loke a pu ſe réduire à dire d'auſſi grandes bagatéles, dont l'expoſition ſeule eſt la réfutation, il les traite lui-même d'opinions *bizares*. Il pouvoit, avec autant de vérité, les apéler *opinions* pernicieuſes, par raport à tous les principes de Religion, de Morale, & de ſens comun.

XXIII. *Pag.* 442. La cauſe de l'obſcurité de nos idées ſe tire des organes groſſiers, ou, &c.

*Rem.* M. Loke ſemble ici ne pas s'accorder avec lui-même, remarquant vers la fin de cette page qu'une idée *n'eſt confuſe que par raport aux mots*; elle n'eſt donc pas confuſe en elle-même, & ſa confuſion ne ſe tire pas des organes. Il a aperçu que ce qu'on dit ordinairement ſur l'obſcurité & la confuſion des idées, étoit très-confus & très-obſcur; il s'eſt mis en devoir de le démêler, mais il n'en eſt pas venu à bout. Je crois avoir dit ſur ce ſujet. (*Pr. du Raiſ.*) ce qu'il auroit ce ſemble voulu dire lui-même, puis qu'il obſerve, *Pag.* 446. que la confuſion d'idée, *regarde toujours deux idées*; il pou-

voit ajouter *deux idées ſur leſquelles il ſurvient un jugement tacite* ; car ſans ce jugement tacite, une idée ou deux idées étant toujours clairement préſentes à l'eſprit par elles-mêmes, n'y ſeroient jamais nulle confuſion ( *Pr. du Raiſ.* )

XXIV. Pag. 418 » Toutes nos idées » ſimples ſont complétes, parce qu'elles ne peuvent qu'être conformes aux » puiſſances que Dieu a miſes dans les » hommes, pour produire telle ſenſation en nous.

*Rem.* Ou bien l'Auteur conſidére ici l'idée telle qu'elle eſt en elle-même dans notre eſprit, ou bien il la prend, par raport aux objets du dehors ; en elle-même toute idée eſt compléte, étant tout-à-fait dans notre eſprit ce qu'elle y eſt éfectivement ; mais par raport aux objets du dehors, les idées les plus éxactes ne ſont jamais complétes, puis qu'elles ne nous repréſentent jamais dans la derniére éxactitude, tout ce qu'eſt un objet hors de nous. ( *nomb.* 202. & 213. )

XXV. *Pag.* 484. & *ſuiv.* » L'Auteur » parle de l'aſſociation bizare de certaines idées, ou des mauvais éfets » qu'elle produit.

*Rem.* Parmi les choſes ingénieuſes & vraies qu'il dit à ce ſujet, il manque ce me ſemble à y faire deux obſervations eſſentiéles. 1°. Que ces aſſociations d'idées ne produiroient nul mauvais éfet, ſi elles ne formoient pas un jugement tacite. 2°. Que cette aſſocia-

tion d'idées n'eſt jamais défectueuſe, que par raport à un objet éxiſtant hors de nôtre eſprit, qui n'eſt pas tel en ſoi que nôtre eſprit ſe le repréſente; ce qui ne feroit nulle mauvaiſe impreſſion s'il n'intervenoit pas un jugement.

XXVI. Pag. 318. »Une figure qui »termine une eſpace par trois lignes, »eſt l'eſſence d'un triangle, tant réele »que nominale.

*Rem.* M. Loke ne s'étoit pas encore défait des préjugés comus en cet endroit, & n'avoit pas même aſſés acordé les propres idées entre elles. Il a établi auparavant que l'eſſence nominale *étoit une abſtraction de l'eſprit atachè à un nom*: il a établi d'ailleurs que *nule choſe ne ſubſiſte réélement qu'en particulier*; c'eſt-à-dire, hors de l'état d'abſtration (*Pag.* 516. 517. & ailleurs) il n'eſt donc aucune eſſence qui ſoit au même temps *nominale* & *réele*; car l'eſſence réele eſt l'état de la choſe hors de l'abſtraction, & l'eſſence nominale eſt l'état de la choſe conſidérée par abſtraction. Auſſi l'eſſence nominale, ou idéale, ou d'abſtraction convient-elle à pluſieurs êtres particuliers, au lieu que l'eſſence réele ne convient qu'à un ſeul être en particulier, puiſque l'eſſence réele renferme les diférences particuliéres à chaque choſe dont elle eſt l'eſſence.

XXVII. Pag. 330. »On ne peut rien »retrancher de l'idée du *blanc* & du »*rouge*, pour faire qu'elles conviénent

» dans une comune aparence, au lieu » que l'idée d'homme & de bête con- » viénent dans l'idée d'animal.

*Rem.* L'idée de couleur eſt auſſi comune, & convient auſſi juſte au *blanc* & au *rouge*, que l'idée d'animal convient à l'homme & à la bête. On ne voit donc pas que l'Auteur a voulu dire ici.

Pag. 617. » Les préceptes de la loi » naturéle ſont clairs, & ont été ra- » rement mis en queſtion.

*Rem.* Cela eſt très-vrai, ſi on l'entend des préceptes preſcrits par les premiers principes de la loi naturéle; mais cela ne paroit pas s'acorder aſſés avec ce qu'a dit l'Auteur, *Pag.* 38. Quand il demande où eſt *cette vérité pratique qui ſoit univerſélement reçue?*

XXVIII. Pag. 642. » Tout l'Art de » la Réthorique, par les aplications fi- » gurées des mots, ne ſervent qu'à in- » ſinuer de fauſſes idées. Les hommes » prénent peu de ſoin à l'avancement » de la vérité; puiſque c'eſt à ces Arts » fallacieux qu'ils atachent les récom- » penſes les plus ſenſibles de la lité- » rature.

*Rem.* L'invective n'eſt peut-être pas ſans fondement, mais elle ſemble outrée; l'éloquence emploie les mots & es diſcours figurés, pour inſinuer plus rivement & plus ſenſiblement les idées u'elle veut inſpirer, ce qui eſt un vantage; c'eſt abuſer de l'éloquence ue de l'employer à inſinuer des idées auſſes; mais l'abus que les particuliers font

ſont d'un Art n'en diminuë pas le prix. On récompenſe avec raiſon les Orateurs, parce qu'on ſupoſe d'ailleurs qu'ils parlent pour la vérité, & que rien n'eſt plus eſtimable que de ſavoir expoſer la vérité dans tout ſon jour. Beaucoup de Philoſophes ſont peu eſtimables faute de ce talent; la vérité, pour ainſi dire, s'abîme dans leur eſprit, & ils ſont incapables de la métre en lumiére.

XXIX. *Pag. 666.* »La convenance »ou diſconvenance de nos idées, con»ſiſte 1°. dans leur identité; 2°. dans »leur relation; 3°. dans leur connéxion; »4°. dans leur coëxiſtence réele.

*Rem.* Je crois que ſi M. Loke avoit fait une entiére analiſe de ſon ſujet, il auroit trouvé que toute relation eſt au fond une identité (ſpécifique) d'idées; & qu'en otant cette identité, on ote toute relation. D'ailleurs l'Auteur ſemble confondre quelquefois la ſimple connéxion des idées, avec leur coëxiſtence réele. *pag. 667. pag. 69.* & *pag. 691. 9. 10.*

XXX. *Pag. 683.* »La conoiſſance »n'eſt pas toûjours claire, bien que les »idées le ſoient.

*Rem.* Cet endroit de M. Loke, qui mériteroit d'être démêlé, ne l'eſt ici nulement: peut-être eſt ce la faute de ſon traducteur. L'Auteur veut dire (autant que je puis deviner) qu'avec des idées claires d'un objet, on ne conoît pas pour cela ſon éxiſtence réele & ſubſiſtante hors de notre eſprit, ce

qui eſt vrai ; mais il n'eſt pas vrai que la conoiſſance puiſſe n'être pas claire, lors que les idées, qui en font le ſujet, ſont claires elles-mêmes. Toute perception de deux idées claires, porte avec ſoi la perception de leur convenance ou de leur diſconvenance, & par conſéquent de la clarté de leur conoiſſance ( *Pr. du Raiſ.* art. 8. )

XXXI. *Pag.* 710. & 712. »Nous ne »pouvons trouver la connéxion entre »les idées que nous avons.

*Rem.* L'Auteur ſemble confondre la ſimple conformité d'une idée à une idée, d'avec la conformité d'une idée à un objet hors de nous. ( *Pr. du Raiſ. art.* 4. *&* 5. )

XXXII. *Pag.* 720. »L'éxiſtence n'eſt »pas requiſe pour une conoiſſance réé»le ; ainſi les vérités Mathématiques »ſubſiſtent indépendemment de l'éxi»ſtence des choſes.

*Rem.* Si M. Loke parle conſéquemment, en admétant une conoiſſance *réële* & une conoiſſance *qui n'eſt pas réële*, il faut qu'il aporte une diſtinction nette entre l'une & l'autre. C'eſt ce qui ne fait pas, pour moi j'apéle conoiſſance *réële* ou *externe*, la convenance de notre idée avec l'éxiſtence des choſes ſubſiſtantes hors de nous ; & la conoiſſance *idéale* ou *interne*, la convenance d'une idée avec une autre idée, indépendemment de l'éxiſtence des choſes ; cela s'entend & cela démêle ce que notre Auteur, & bien d'autres avec lui, ont preſque toûjours confondu. Il ad-

met cependant, pour *vérité réele*, une conformité de nos idées aux choſes; mais quelles ſont ces choſes? puiſqu'il les ſuposé indépendantes de l'éxiſtence, ces choſes ne peuvent être que des idées.

*Pag.* 836. » Dans les témoignages *connus* par Tradition. (*voy. nomb.* 179. *& ſuiv.*)

*Fin des Remarques de M. Loke.*

# OBSERVATIONS

## Sur la Métaphiſique du Pere Malbranche.

*Dans ſon Livre de la Recherche de la Vérité.* Edit. de Paris 1712.

### ARTICLE PREMIER.

LA réputation de cet Auteur a été ſi éclatante dans le monde Philoſophique, qu'il paroît inutile de marquer en quoi il a été le plus diſtingué parmi les Philoſophes. Il n'a été d'abord qu'un pur Cartéſien; mais il a doné un jour ſi brillant à la Doctrine de Deſcartes, que le Diſciple l'a plus répandue par la vivacité de ſon imagination & par le charme de ſes expreſſions, que le Maître n'avoit fait par la ſuite de ſes raiſonemens & par l'invention de ſes divers ſiſtêmes.

Le Pere Malbranche n'en eſt pas demeuré aux ſimples opinions de Deſcartes, en les faiſant valoir tout leur prix, & au-delà; il a doné cours, avec un ſuccès pareil, à celles qui lui ſont venuës dans l'eſprit.

Le plus grand talent du P. Malbran-

che, eſt donc de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'intéreſſant & même d'importun pour les conſéquences, & d'en montrer ſéparément les principes de profil, que du coté qu'il les laiſſe voir, il eſt impoſſible de ne s'y pas rendre, au moins tant qu'on n'en détourne point les yeux; on le ſuit avec plaiſir, dans la route immenſe de ſes idées, qui amuſent & qui flatent la curioſité, en réveillant & en atachant de plus en plus l'eſprit de quiconque veut bien voir les objets uniquement par la face qui lui eſt preſentée par le Pere Malbranche.

I. Ceux qui ne donnent pas dans les idées de ce Philoſophe, prétendent que, pour ſe préſerver tout-d'un-coup de leur contagion, il ne faut que l'arêter au premier pas qu'il fait & dès la premiére propoſition où il les expoſe; que c'eſt la meilleure & la plus courte maniére de le réfuter, & de voir clairement ce qu'on doit penſer de ſes Principes: ils ſe réduiſent principalement à cinq ou ſix, à quoi il faut faire atention; car ſi on les lui paſſe une fois, on ſera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'auroit voulu;

II. La maniére dont il inſinuë ſes principes, n'eſt propre au fond qu'à ſurprendre ceux qui veulent bien l'être. Il montre dans tout leur jour, les difficultez de l'opinion qu'il réfute; & à l'aide du mépris qu'il en inſpire, il propoſe la ſienne par l'endroit le plus plauſible: puis, ſans d'autre façon, il la ſui-

poſe dans la ſuite comme inconteſtable; ſans voir ou ſans faire ſemblant de voir ce qu'on y peut & ce qu'on y doit opoſer. Comme en éxaminant les ſujets où me conduiſoit naturélement mon deſſein, j'en ai parlé plus d'une fois, il ſufit de marquer ici les Principes les plus généraux du Pere Malbranche, pour renvoyer aux endroits de mon ouvrage, où j'ai tâché de les éclaircir : en voici particuliérement quelques-uns.

III. T. 1. l. 1. c. 10. c. 1. *La nature de l'ame conſiſte dans la penſée actuéle.*

*Obſervation.* J'ai montré *p.* 3. *c.* 2. combien il étoit peu aſſuré que notre ame pensât toûjours.

IV. L. 3. p. 2. c. 1. Il définit les *idées*, des *objets immédiats de l'eſprit qui lui repréſentent les choſes d'une maniére ſi claire, qu'on peut découvrir d'une ſimple vuë, ſi telles & telles modifications leur apartiénent.*

*Obſerv.* J'ai raporté briévement, *p.* 3. *c.* 8. ce qu'on peut dire d'intéligible ſur les idées; & j'ai démêlé au 5. *Exercice des Principes du Raiſ.* ce qu'on doit entendre par l'objet d'une idée. Le Pere Malbranche, & les Malbranchiſtes, ont pris le change, en confondant le ſimple objet interne de leurs idées, avec l'objet externe qu'ils veulent ſe repréſenter, & qui n'eſt nulement en ſoi, ce que notre idée nous le repréſente; parce que nous ne conoiſſons pas la nature intime des choſes.

V. T. 1. l. 3. c. 2. *Les idées ſont des êtres plus réels que tout ce que nous voyons dans l'Univers.*

*Obſerv.* Certainement les idées n'ont qu'une réalité idéale ; & ceux qui ne voient pas d'abord ce que la raiſon doit juger de ces ſortes de réalitez, n'en ſeront pas convaincus par tous les raiſonemens du monde. Celui du P. Malbranche, pour établir ſon opinion en ce point, eſt curieux. Les idées, dit-il, ſont intéligibles ; donc elles ne ſont pas un néant ; donc elles ſont des êtres réels. Je dirai de même, le mouvement, la mobilité, la rondeur, & toutes les modifications imaginables, ſoit des eſprits, ſoit des corps, ſont intéligibles ; donc la rondeur eſt un être réel.

VI. T. 1. l. 3. p. 2. c. 4. *Notre eſprit a une infinité de nombres infinis d'idées.*

*Obſerv.* Qu'en dit notre expérience ? ſi notre eſprit avoit une infinité d'idées, il conoîtroit une infinité d'objets. Je ne trouve point en moi cette heureuſe étenduë de conoiſſances infinies. Quand même on prendroit des chimères pour des conoiſſances, le nombre en ſeroit borné & non pas infini.

VII. T. 1. l. 3. & 2. 6. 7. *Nous ne pouvons conoître la nature, l'eſſence, les modifications d'une choſe, que par l'idée claire de cette choſe.*

*Obſerv.* On trouvera dans les chap. 2. 3. 4. 5. de la 2. partie de mon ouvrage, tout ce qui peut ſervir à prendre ſur l'eſſence des choſes, les idées préciſes que l'on en doit avoir. Mais ſi l'on veut s'épargner la peine de chercher la réfutation du P. Malbranche autre part.

que chez lui-même, il ne faut que faire attention à l'endroit de sa Recherche de la vérité, *t.* 2. *Eclairc.* 2. où il dit que *nous n'avons point d'idée claire, ni de la nature ni des modifications de notre ame*; s'il n'en a point d'idée, coment donc a-t-il prononcé, selon notre premiére Observation, que *la nature de l'ame consiste dans sa pensée actuéle?* La contradiction saute si manifestement aux yeux, qu'il faut être aveugle, ou Malbranchiste, pour n'en être pas frapé.

VIII. T. 2. l. 6. c. 1. *Les causes secondes sont inéficaces; il y a contradiction que Dieu leur donne aucune puissance ou les établisse cause de quelque réalité Physique*

*Observ.* J'ai exposé dans les chap. 17. & 18. du 2. l. en parlant des notions d'*agir* & d'*action* la question des causes ocasionéles, d'une maniére à faire apercevoir sensiblement, que l'on a parlé d'agir & d'action, sans en avoir eu une idée préciſe; qu'ainſi l'opinion du Pere Malbranche tombe sûr une premiére vérité, où ses preuves sont justement l'état de la question. Mais à le prendre par ses propres paroles, on le refutera encore plus sensiblement. En éfet, coment peut-il assûrer qu'une cause seconde, telle que l'ame humaine n'ait pas la puissance de produire un acte, s'il avouë d'un autre coté qu'il n'a *point d'idée de la nature ni des modifications de l'ame.* Quand il aura sû s'acorder avec lui-même, on aprofondira plus sérieusement ses idées.

XI. T. 1. l. 3. 2. *Notre esprit a une idée très-distincte de l'infini.*

*Obſerv.* L'équivoque, qui a embaraſſé tant d'eſprits au ſujet de l'Infini, eſt éclaircie au chap. 12. de ma ſeconde Partie.

X. T. 1. l. 3. 2. p. *Nous voyons toutes choſes en Dieu.*

*Obſerv.* Tout le monde ſait combien de dificultez on a eu ſur cette opinion, & quelles conſéquences on en tire. Mais il me ſemble que la reflexion la plus naturéle à faire là deſſus; c'eſt qu'on eſt auſſi embaraſſé à conçevoir coment nous voyons Dieu & les choſes en Dieu, qu'à conçevoir coment nous voyons & nous conoiſſons tous les autres objets. L'expérience nous aſſure du fait; & le *coment* eſt incompréhenſible. Voy. *l'Ex. des Préj. vulg.*

XI. T. 1. l. 3. 1. p. *La matiére conſiſte dans l'étenduë.*

*Obſerv.* Nous avons fait la diſcuſſion de ce point au ch. 1. de la quatriéme Partie de mon ouvrage.

Ces dificultez & d'autres ſemblables ſont expoſées en leur juſte étenduë, dans l'ouvrage intitulé, *Réfutation d'un ouvrage de Métaphiſique*, imprimé en 3. vol. chez la Veuve Maziere.

# OBSERVATIONS

## *Sur la Métaphiſique de M. le Clerc.*

ON conoîtra ſufiſament cet ouvrage, par les choſes que j'en ai indiquées en diférens endroits du mien. M. le Clerc n'a penſé ici que d'après M. Loke, au moins dans la plus conſidérable partie de ſon ouvrage. Son deſſein étoit louable de faire le précis d'un volume très-ample, où il ſe trouvoit beaucoup de réflexions juſtes & nouvéles, parmi quelques autres qui ſont fautives, & dont les conſéquences ſeroient très-dangereuſes.

M. le Clerc n'aura pas néanmoins emprunté de M. Loke ſa mépriſe ſur la prérogative prétenduë de l'organe de la vuë au-deſſus de l'organe de l'ouïe, & dont j'ai parlé, *n.* 117.

On verra *n.* 266. qu'il ne ſe méprend pas moins dans un éxemple de contradiction qu'il aporte, & qu'il trouve dans le Miſtére de l'Eucariſtie, tel qu'il eſt admis par les Catoliques.

Il ſeroit à ſouhaiter qu'il n'eût pas ſuivi M. Loke dans ſes obſcuritez, & dans des réfléxions auſſi écartées du ſentiment comun des hommes, que des principes de la morale.

Le reſte des Obſervations qu'on pouroit faire, ſe trouve dans celles qui ont été faites au ſujet de M. Loke.

# REMARQUES

Sur la Logique de M. Crouzas, Profeſſeur de Mathematiques à Lauzane. *A Amſterdam chez François l'Honoré* 1712. 2. *vol. in* 12.

## ARTICLE PREMIER.

I. LE deſſein que ſe propoſe M. Crouzas dans ſon Livre, eſt conſidérable; il y prétend raſſembler les *Principes, les maximes, les obſervations, qui peuvent contribuer à doner à l'eſprit plus d'étenduë, de force, de facilité, pour comprendre la vérité, la découvrir, la comuniquer, &c.* Ce deſſein, comme on voit, un peu vaſte pour une ſimple Logique, traite ainſi des ſujets les plus importans de la Métaphiſique; & c'eſt ce qui nous donne occaſion de l'éxaminer.

II. L'Auteur a voulu recueillir ce qu'ont dit de plus particulier, ſur les diverſes opérations de l'eſprit, divers Philoſophes, qui ont comencé à éclaircir ces matiéres; il n'y a guéres que le Livre de M. Loke auquel M. Crouzas n'ait pas paru faire une atention qui en auroit valu la peine.

III. Il a employé divers traits nouveaux, qui ſeroient d'un grand prix, s'il les avoit expoſez dans tout leur jour. On peut aporter pour éxemple le chap. 1. de la Sect. 3. dans la 1. partie, où il parle des *idées claires & obſcures, diſtinctes & confuſes.* Il y donne aſſez à entendre qu'au fond, il n'eſt point d'idées, laquelle priſe en elle-même, puiſſe être obſcure; & que celles qu'on apéle ordinairement *obſcures*, ne ſont point des idées, où ne ſont que les idées d'un mot ſous lequel on ne conçoit aucune idée; voici coment: on ſe repréſente un objet particulier ſous une idée vague & peu diſtincte; & c'eſt-là comunément ce qui s'apéle une idée obſcure, parce qu'elle ne fait conoître qu'obſcurément l'objet qu'on prétend alors ſe repréſenter. Cependant il n'y a point pour cela d'obſcurité dans l'idée priſe en elle-même; car toute vague qu'on la ſupoſe, elle n'en eſt pas moins préſente à l'eſprit; & par conſéquent, elle eſt claire dans l'eſprit & non pas obſcure. Ce n'eſt pas une idée compléte & diſtincte de l'objet qu'on voudroit ſe repréſenter; mais c'eſt une idée compléte & diſtincte de ce qui eſt actuélement repréſenté dans l'eſprit, enſorte qu'elle s'y diſtingue totalement de toute autre idée. D'ailleurs ce qui n'eſt point actuélement dans l'eſprit, n'étant point une idée, ne ſauroit être une idée obſcure.

De cette vérité qu'indique ici M. Crouzas, on pouroit tirer mille découver-

couvertes, pour établir la vraie nature des idées, mieux qu'on n'a fait juſqu'ici.

IV. Un grand nombre d'autres endroits de ce Livre, donnent entrée à des réfléxions également ſubtiles & judicieuſes.

## ARTICLE II.

V. Outre que pluſieurs réfléxions ſemées dans cet ouvrage, n'y ſont pas aſſez dévelopées; les ſujets ne paroiſſent ni aſſez amenez par ce qui précéde, ni aſſez ſoutenus par ce qui ſuit, pour faire un tout, dont les parties ſe prêtent mutuélement du ſecours.

VI. L'élocution ſe trouvant ici quelquefois négligée, diminue auſſi de l'extrême clarté que demandent des matiéres abſtraites, pour être nétement conçues par ceux en faveur de qui on les expoſe.

VII. Quoique la conoiſſance & la découverte de la vérité, dont l'Auteur prétend faire le fond de ſon ouvrage, dût comencer par une exacte notion du terme *vérité*, il ne démêle point l'équivoque dont ce terme eſt ſuſcéptible. L'Auteur, en d'autres endroits ſemblables, ſupoſe pour clairs, des termes qui ſont pleins d'ambiguité; de maniére qu'il avance, comme inconteſtable, ce qui feroit le plus juſte ſujet de conteſtation; & comme de vrais principes, de purs Etats de queſtion. Le premier Chapitre, qui eſt ſur les perceptions de l'eſprit, fournit des

exemples qui feront ſentir le vrai goût de cet ouvrage.

VIII. Pag. 8. *Il y a des perceptions qui ſe connoiſſent & ſe ſentent ſimplement elles-mêmes ; il y en a, qui en même-temps qu'elles ſe ſentent, ſervent à nous faire connoître quelque choſe de différent de nous-mêmes. La douleur, le deſir, appartiénent au premier genre ; la penſée d'un arbre, d'un cercle, ſont des penſées du ſecond genre. Les premiéres s'apélent des ſenſations, & n'ont qu'elles-mêmes pour objet : les autres ont un objet différent d'elles-mêmes ; je leur donne le nom d'idées.*

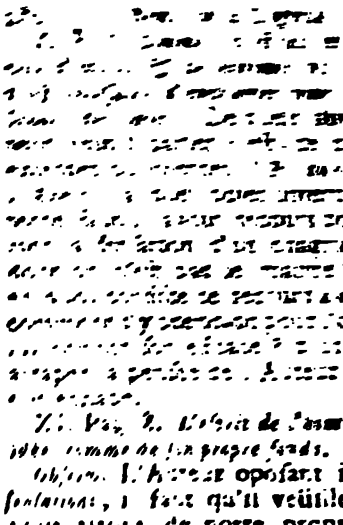
*Obſervation. Il y a des perceptions qui ſe connoiſſent elles-mêmes* : ce langage eſt embaraſſé : la perception ne ſe conoît pas proprement elle-même, elle n'eſt que l'action de l'eſprit qui conoît, & elle eſt la conoiſſance même de l'eſprit. Or la conoiſſance ne ſe conoît pas, de même que l'action n'agit pas ; c'eſt la faculté de l'ame qu'on apéle eſprit qui conoît & qui agit ; on ne peut pas dire que c'eſt *la viſion qui voit*, mais c'eſt l'œil qui voit.

D'ailleurs, l'Auteur diviſant les penſées de notre eſprit, en *celles qui ſe conoiſſent ſimplement elles-mêmes*, & *celles qui nous font conoître quelque-choſe différent de nous-mêmes*, il ſupoſe donc que nous avons des penſées, leſquelles indépendament des objets extérieurs dont nous reçevons les impreſſions, nous font conoître des choſes différentes de nous-mêmes : or c'eſt ce qui paroît faux, ou pour le moins douteux. C'eſt moins

notre esprit qui nous fait connoître un objet hors de nous, que ce n'est l'objet même hors de nous, qui se fait connoître à notre esprit par le canal des sens. Un homme né aveugle ne connoît point les couleurs, parce qu'elles ne se sont pas fait connoître les premières à son esprit. Il en est ainsi des autres objets sensibles. La connoissance que nous en avons, ne vient point de la nature de nos pensées mêmes, mais de l'impression des objets extérieurs sur notre ame, par les sensations.

IX. Pag. 8. *Nos sensations sont immédiatement notre félicité & notre misére.*

*Observation.* L'Auteur a défini une sensation, *une perception qui se sent simplement elle-même sans rien faire connoître au-dehors.* Mais si cette perception n'est accompagnée ni d'agrément ni de desagrément, telle que seroit la réflexion sur la pensée d'un triangle, en quoi la pensée contriburoit-elle à notre bonheur ou à notre misére? L'objet de cette réflexion seroit purement dans nous, & par conséquent, selon la définition de l'Auteur, elle seroit *sensation* & non pas idée. Or est-on heureux ou misérable pour réfléchir sur la pensée d'un triangle? non, à moins qu'il ne survíéne à la réflexion sur la pensée d'un triangle, quelque sorte de plaisir ou de déplaisir. L'Auteur auroit donc pu ici démêler davantage son opinion ou la réformer; ce qui suit cause de nouveaux embaras, par des termes qui semblent dire quelque chose, & qui ne disent rien.



[illegible]

[illegible]

XI. Pag. 8. *L'esprit de l'homme tire ses idées comme de son propre fonds.*

*Observ.* L'Auteur opoſant ici *idées* à *ſenſations*, il faut qu'il veüille dire que nous tirons de notre propre fonds, pourtant ce qu'il apéle idées, que ce qu'il apéle ſenſations ; plutôt l'idée d'un cercle, qu'un ſentiment de deſir, en quoi il paroît qu'il ſe méprend ; puis que l'homme pouroit être les premiers temps de ſa vie ſans l'idée d'un cercle; mais il n'eſt jamais ſans le ſentiment, ou, comme parle M. Crouzas, ſans la ſenſation de deſir.

XII. P. 8. *Selon que l'homme veut, il paſſe d'une idée à une autre.*

*Obſerv.* L'Auteur n'exprime encore ici rien de juſte ; car diſtinguant, comme il fait, les *idées* d'avec les *ſenſations*, pourquoi attribuer en particulier aux idées, ce qui ne leur convient pas plus, qu'aux ſenſations ? Un eſprit ocupé du

ſoin de ſe venger de ſon énemi, ne peut pas davantage quiter l'idée de l'énemi, que la ſenſation de la vengeance : chaque mot renferme ici de l'embaras ou de l'incertitude : il en eſt de même en ce qui ſuit.

XIII. Pag. 8. *Il faloit qu'il en fût ainſi; la ſageſſe de l'homme dépendant de ſes idées, il étoit convenable qu'il fut en nôtre puiſſance de nous avancer en lumiéres & en vertu.*

*Obſerv.* Comment l'Auteur trouve-t'il que la ſageſſe de l'homme dépende plus de ce qu'il apéle *idée*, que de ce qu'il apéle *ſenſations* ? Combien d'idées qui ne contribuent en rien à la véritable ſageſſe, laquelle conſiſte à chercher & à trouver le vrai bonheur ? au lieu que les ſenſations, dont il parle, comme la ſoif, la faim, la douleur, la triſteſſe, le deſir, intéreſſent toutes notre bonheur; ainſi il importeroit bien plus à notre ſageſſe & à notre bonheur, que nous fuſſions maîtres de nos ſenſations, que non pas que nous fuſſions maîtres de nos idées : Si cependant on peut imaginer des ſenſations ſans des idées; comme le prétend M. Crouzas, en opoſant les ſenſations aux idées.

XIV. Pag. 8. *Voilà pourquoi des mots font naître des idées, & non pas des ſenſations.*

*Obſerv.* Ces paroles ſont à la ſuite des précedentes que j'ai citées de l'Auteur, leſquelles ſe ſuivent immédiatement les unes les autres, ſans qu'on aperçoive la liaiſon ou la conſéquence

des unes aux autres ; on n'aperçoit pas plus clairement le ſens de ce qui ſuit.

XV. *Mais quoiqu'un mot ſerve à marquer une certaine ſenſation ; on a beau le prononcer, ce ſon ne donne point à l'ame la force de produire une ſenſation qui dépend des objets, & que l'Auteur de la nature a voulu atacher à leurs impreſſions.*

*Obſerv.* Un mot donne-t'il plus à l'ame la force de produire une idée, que la force de produire une ſenſation ? quand on dit qu'un mot fait naître des idées, c'eſt à-dire que les mots, qui ſont des ſignes des objets, ſont une ocaſion à l'ame de rapéler l'idée de ces objets ; or en ce ſens, un mot fait naître une ſenſation auſſi-bien qu'une idée ; puis qu'il eſt l'ocaſion que l'ame aperçoive une ſenſation auſſi-bien qu'une idée.

XVI. Pag. 9. *Une ſenſation dépend des objets ?* L'Auteur avoit dit à la page précédente, que les ſenſations n'ont qu'elles-mêmes pour objet ; coment tous ces objets s'entendent-ils & ſe démêlent-ils ?

Pag. 9. *Quand on eſt embaraſſé à dire ce qu'on penſe, & qu'on ne peut le faire conoître clairement, il y a de l'aparence qu'au lieu des idées, on s'eſt borné à des ſenſations.*

*Obſerv.* Qu'eſt ce que *ſe borner à des idées, au lieu de ſe borner à des ſenſations* ? cela s'entend-il ? D'ailleurs quand on ne peut venir à bout de dire ce que l'on penſe, cela ne vient point plutôt des idées que des ſenſations ; on peut ſe

trouver embaraſſé à exprimer des idées auſſi bien qu'à exprimer des ſenſations: & cet embaras ne vient que de deux cauſes; ou de ce qu'on ne poſſéde pas aſſez la langue dans laquelle on prétend s'exprimer, ou de ce que cette langue ne fournit point aſſez d'expreſſions, pour rendre ce qu'on a dans l'eſprit, (*Pr. du vaiſ. art.* 8.) cela eſt net, & s'entend mieux que de dire que c'eſt qu'*au lieu des idées, on s'eſt borné à des ſenſations.*

XVII. P. 11. *Quand nous penſons, parce que les objets agiſſent ſur les organes de notre corps, les idées qui l'excitent immédiatement appartiennent à la faculté des ſens.*

*Obſerv.* Pourquoi l'Auteur apéle-t'il ici les ſens, les organes de notre corps? le corps eſt à lui-même ſon organe: les ſens ſont les organes de l'ame, étant les inſtrumens, par le ſecours deſquels l'ame aperçoit les objets qui ſont hors d'elle. Le reſte du dernier endroit cité, eſt ſi peu intéligible, qu'il vaut mieux en rejeter l'ambiguité à des fautes d'impreſſion, qu'à l'énonciation de l'Auteur.

*L'imagination, pour répondre au deſir que nous avons de conoître la penſée, nous préſente l'idée de je ne ſçai quel feu, &c.* Je ne voi pas quelles imaginations ſe repréſentent la penſée comme un feu. On la compare bien avec le feu dans la métafore, qui a introduit l'expreſſion de *feu d'eſprit*, ou *une penſée pleine de feu*: mais je ne crois pas que la penſée pour cela ſoit repreſentée comme un feu.

XVIII. Pag. 13. *Les Nombres sont très-distinctement conus.*

*Observ.* La propoſition priſe en général, comme elle eſt ici énoncée, eſt très-fauſſe; les nombres fort multipliez, tels que les millions de milliaſſes, ne ſont diſtinctement conus que comme les démonſtrations de Géométrie; c'eſt-à-dire, qu'un eſprit qui s'apliquera à les conoître les uns après les autres, & qui retiendra bien leur raport, les conoîtra très-diſtinctement? Mais qu'y a-t'il en cela dans l'idée des Nombres, qui ne ſoit comun avec toutes les autres idées?

XIX. L'Auteur ajoute que *les Images, dont l'imagination acompagne ces idées, ne ſont point uniformes; le Latin, le Grec, l'Hébreu, quand ils penſent au nombre cent, penſent au même nombre, mais leurs images ſont différentes*: comme C & 100.

*Observ.* Il ſemble que l'Auteur confonde ici les caractéres écrits qui ne ſont que des ſignes arbitraires, inſtituez diféremment au gré des diverſes Nations, pour repréſenter les nombres avec les images naturéles de la penſée des nombres.

XX. Pag. 14. *Il faut éloigner de tout ſon poſſible l'idée des corps, & penſer, comme on feroit s'il n'y en avoit point.*

*Observ.* Coment penſerois-je s'il n'y avoit point de corps? c'eſt ce qu'il faudroit m'avoir apris avant que de m'exhorter à penſer comme s'il n'y en avoit point; mais c'eſt ce qu'on ne m'aprendra pas; parce que nous n'avons

de penſées & de conoiſſances que par l'uſage des ſens, qui ſont une partie du corps.

Ces réfléxions, hors de la portée naturéle de notre eſprit, ſont le fondement des maximes de quelques Philoſophes, qu'on croit entendre quelquefois, & qui ſe croient entendus eux-mêmes; mais leur opinion ne fait pas la réalité.

# REMARQUES

## Sur la Logique de M. Regis, par raport à ſes Principes Métaphiſiques.

Cet Ouvrage, comme l'inſinuë l'Auteur, n'étant fait que d'après d'autres, dont il a été parlé, nous en omêterons ce qui nous expoſeroit à des redites.

### ARTICLE PREMIER.

I. C'EST une métode eſtimable à M. Régis, d'avoir voulu donner des préceptes, indépendament des ſupoſitions: leſquelles tenant ordinairement de l'arbitraire, ne forment auſſi que des principes ruïneux.

II. Il obſerve à propos comment on pouroit réduire toutes les idées à des chefs plus convenables que les dix catégories d'Ariſtote.

III. Sur le Chapitre des idées univerſéles, il releve très-bien l'inutilité des queſtions difuſes qu'on traite quelquefois à ce ſujet; réduiſant ce qu'on en peut dire raiſonablement, à un précis de trois pages, lequel, dans un beſoin, pouroit ſe réduire à trois mots: ſçavoir, que parmi les idées plus ou moins comunes, ſubordonnées les unes aux autres, celle qui eſt plus comune, s'apéle *genre*, par raport à celle qui l'eſt moins, qui s'apéle *eſpéce*; que d'ailleurs

celle-ci s'[illegible], [illegible] elle n'a plus [illegible], [illegible] commune, mais [illegible].

IV. Il [illegible] que toute propo[illegible] [illegible] duire à une [illegible], [illegible] il ne pouroit y [illegible] deux propo[illegible] [illegible] gative; [illegible] du Rais. Lit. [illegible] réduire tous [illegible] régle.

V. Cet [illegible], les idées n'y [illegible].

VI. [illegible] fait de [illegible], [illegible] se qu'elle a [illegible] La conséquence [illegible] faire des [illegible] des bornes [illegible], [illegible] avoit à faire [illegible].

VII. L'A[illegible] qu'il s'étoit [illegible], [illegible] Philosopher par [illegible], [illegible] qu'il avance ce qui suit. *L'ame n'a, tout au plus, que le pouvoir de déterminer les mouvemens du corps; & l'expérience fait voir qu'ils ne viennent pas d'elle.* C'est là, dis-je, une supposition; je ne sais même si la supposition ne se contrarie point elle-même, car si l'ame a le pouvoir de déterminer les mouvemens du corps, par-là même elle a le pouvoir d'agir sur le corps. *Voy. nomb.* 311. *& suiv.*

VIII. *Pag. n.* 111. C'est encore une supposition mal fondée & dangereuse, de mettre l'idée de l'étenduë au rang des idées de substance (*n.* 493.) notre Au-

teur paroît s'embaraſſer, quand il dit enſuite, que les *figures quarées ou triangulaires ſont des modes de l'étenduë, parce qu'elles ne peuvent exiſter hors de l'étenduë*; on lui dira de même que l'étenduë eſt un mode du corps, puis qu'elle ne peut exiſter hors du corps étendu.

IX. P. 8. *L'idée arbitraire d'un triangle repréſente tous les triangles.*

*Rem.* La réflexion n'eſt pas juſte; l'idée arbitraire repréſente bien ce qui eſt comun à tous les triangles: mais tous les triangles ont chacun en particulier des diférences réèles, qui ne peuvent être repréſentées par l'idée arbitraire & comune.

X. *Si je m'atache à conſidérer* (ajoute l'Auteur) *que l'étenduë ſubſiſte en elle-même, l'idée que je me forme y repréſentera, non ſeulement le corps, mais encore l'eſprit.* La propoſition & la conſéquence que ſemble en vouloir tirer l'Auteur eſt ſi étrange, qu'il ſufit de la raporter, ſans qu'il ſoit beſoin de faire davantage l'analiſe de ce qu'elle a de biſare & de dangereux.

XI. P. 4. L'Auteur définit la *métode*, en ces termes. *L'art de bien conduire la raiſon dans la recherche de la vérité.* Mais donnant la *métode* pour une partie de la Logique, coment veut-il qu'une partie de la Logique ait la même fonction que la Logique même dans ſa totalité, laquelle a pour fin de conduire la raiſon dans la recherche de la vérité? il auroit été à propos de démêler en quoi & coment la partie diféroit du tout; & le tout de la partie. *Voy. Pr. du raiſ. art. 2.*

*Fin des Remarques.*

# TABLE ALPHABETIQUE
## DES MATIERES.

*Les chifres de cette Table dêſignent les nombres ou* numeros *qui ſont le long des marges, & non pas les pages du Livre, à moins que le chifre ne ſoit précedé d'un* p.


Abſtractions 492
Accidens 334 *voyez* Modification.
*Agir, action* 294 *& ſuiv.*
Ame 315; 400, 455; immortéle 463
Aphoriſmes *p.* 112
Artificiel 329
Autorité humaine 139 divine 140
Axiomes 85
Baile (Mr) 145
Béatitude perfection abſolu 274
Beau, beauté, leur nature 94, 101, &c.
Bien 283, 429
Bonté 279, 280, 284
Carteſiens 341. *v.* Deſcartes.
Cauſalité 324
Cauſe 296, 305, 324
Certitude 20, 21; morale 148
Cerveau, ſes traces 447
Chirurgie *p.* 111
Clerc (Mr le) 117, 266; Obſervations ſur ſa Metaphiſique *p.* 276
Compoſé 347
Contentement 281
Contingent 55
Contradiction 88, 264
Corps, *leur exiſtence* 15, 19, 54, 89, 112; leur unité eſt relative 240. leur action 319
Créatures; leur action 305
Crouzas (Mr) Remarques ſur ſa Logique *p* 277
Definition 199, 102; 217 de nom 221
Démonſtration Métaphiſique 13, 48, 50, 87
Deſcartes, ſon principe *Je penſe donc je ſuis*, 12; ſon ſuc ès 493; Remarques ſur ſa Méphiſique *p.* 288
Deſir d'immortalité 468
Dieu, ſon exiſtance; ſa nature 465 469; idée de Dieu: Si on voit tout en Dieu 450, *p.* 275
Diverſité 242
Dogmes de Religion *p.* 130, & 133
Droit Romain *p.* 120
Effet 297, 324
Egliſe, ſon témoi-

gnage *p.* 129
Eſpeces du Sacrement 341
Eſprit humain ; ſes bornes 248
Eſprits, purs intéligences 400
Eſſence 196, 202, 204 s 209, 212
Etendue 484, 487, *p.* 290
Etres, leur notion 195 ; Etre éternel néceſſaire 472
Excélence, terme relatif & arbitraire 383
Exiſtence 1, de ce qui eſt hors de nous 34
Experience *p.* 104, 107, 112

Faculté 374
Fini 249, 256,
Foi, quelles idées elle donne 342
Forme 496

Goût 91
Grandeur 118, *& ſuiv.*

Hazard 61, 291 354

Idées, leur nature 48, leur clarté *p.* 267 ; leur infinité *p.* 272, leur confuſion *p.* 278
Identité 242
Imagination 412, *p.* 285
Immobilité 488,
Immortalité, perfection 275 ;
Imparfait 267
Impénetrabilité 484
Impoſſible 256
Indetermination, éfet & défaut de l'eſprit 194
Infini 249,
Intelligence 400, 412
Juger, s'abſtenir de juger marque de jugement 189
Juriſprudence *p.* 117

Logique 2 ; Logique de Port Royal 383 ; bornes de la Logique
Loi naturéle *p.* 114, Loix opoſées également raiſonables *p.* 118, leur multitude *p.* 119
Loc (Mr) 58, 145, 146, 175, 253, 372 ; Examen de ſa Métaphiſique *p* 253
Liberté de l'homme 58, 415 *& ſuiv.*

Mal 442
Maladies *p* 113
Malbranche (le Pere) Remarques ſur ſa Metaphiſique *p* 270, *p* 273
Modes ou Modifications 229, 300, 415
Moi, le moi eſt indiviſible 237
Motif 437
Mouvement 466
Multiplicité 238

Naturel 315 414
Néant ſon idée 359
Neceſſaire 348
Négatif 358

Newton ( Mr ) 224,
Nombres ; s'ils subsistent par eux-mêmes 387, 388 ; s'ils sont distinctement connus *p.* 286

OBstacles à la verité 141
Opinions, si leur ancienneté afoiblit leur certitude 176, 183.
Ordre 286, 293

PArfait, perfection 267, 278
Parties 364
Passion 324
Penser 410
Perception 452, *p.* 280
Philosophes, en quoi tous les homes le sont 66, 68
Phisique, premieres veritez de cette science *p.* 103
Platon 5, 203, 477
Poisson, essence du poisson 338
Positif 357
Possible 256
Privation, privatif 363 ; Procès *p.* 125
Proportion, si elle fait la beauté 97
Proprietez 226
Puffendorf ( Mr ) 253
Puissance 276 ; Puissance, faculté 324

QUalitez 196, 221, 228, 274

RAison, ses bornes *p.* 130
Régis ( Mr ) Remaques sur sa Logique *p.* 288
Relation 376
Realité des idées *p.* 272 ; de nos connoissances *p.* 278
Ressemblance prise pour identité 244
Roman de la Phisique *p.* 108

SAgesse, si un homme sage peut faire une folie 438
Sceptiques 11, 14, 16 64
Sens ( les sens ) leur témoignage 17, 104, 113, 120, 125, 136,
Sens commun, ou sentiment commun de la nature 3, 25, 29, 34, il n'est point idée innée 41, 62, 69 ; il degenre en quelques uns 72, 76 ; dificultez contre la regle du sens comun 79,
Sensation actuéle 109, 412 ; sensation *p.* 280 *& suiv.*
Sentiment de nôtre existence 9 ; sentiment 412
Simple, simplicité 345
Spinosa 245
Subsistence 344
Substance 314
Surnaturel 316

TEint, si le blanc est plus beau que le noir 101
Témoignage des hommes 143, 147, 169,

ſi des témoignages ſucceſſifs afoibliſſent l'autorité 174
Temperament divers *p.* 112
Temps 368, 373
Théologie, premiéres veritez de cette ſience *p.* 127
Tout 364
Traditions, leurs autorité 180
Tribunaux qui ont peu de Loix écrites *p.* 126
Veritez dans leur ſource, ou premiéres veritez 2, dictées par le ſens comun 3, 4, importance de les diſcerner 6, 34, & *ſuiv.*
Unité 232, 236, 240
Vouloir 410; volonté 413, 431
Vrai pris au ſens de *bon* 285
Vrai-ſemblable 156 & *ſuiv.* ſes degrez 167; ſon uſage 184,
Vue, ſi le ſens de la vue eſt plus ſûr que celui de l'ouie 117; ſi elle juge bien de la grandeur des corps 128

*Errata des deux Tomes reliez en un Volume.*

TOME I

PAge 38 *l.* 1. ch. VIII *liſ.* VII *p.* 40. *l.* 1 *de la marge*, 50 *liſ.* 55. *p* 195 *l.* 10. *de la marge*, réele *liſ.* corporéle *p* 270 *l.* 5 *de la marge*, n'aperçoit *ajoûtez* pas. *p.* 297. *l.* 1 *de la marge*, 54 *liſ.* 354. *p.* 307 *l.* 17 détruit *ajoutez ces mots* incontinent après qu'on a commencé d'exiſter. *p.* 311 *l* 1 *de la marge* 273 *liſ.* 373. *p.* éminement *liſ* éminemment.

TOME II.

PAg. 132 *l'Imprimeur aux pag. ſuivantes à laiſſé paſſer* 233 234, *&c. au lieu de* 133 134, *&c. p* 246 *l.* 9 idées arbitraires *liſ* idées abſtraites. *p.* 247 *l.* 26 ni *liſ.* pas *p* 249 *l.* 22 es *liſ.* de ſes. *p.* 267 *l.* 9. une *liſ.* un. *p.* 268 *l.* 8 que *liſ.* ce que.

APPROBATION

*J'Ai lu par ordre de Monſeigneur le Chancelier ce Traité de Métaphiſique où l'Auteur donne le ſens comun pour premier principe des connoiſſances humaines, & ſoutient cete idée par des définitions & des réflexions très-juſtes. Fait à Paris ce 29 Novembre* 1717. TERRASSON

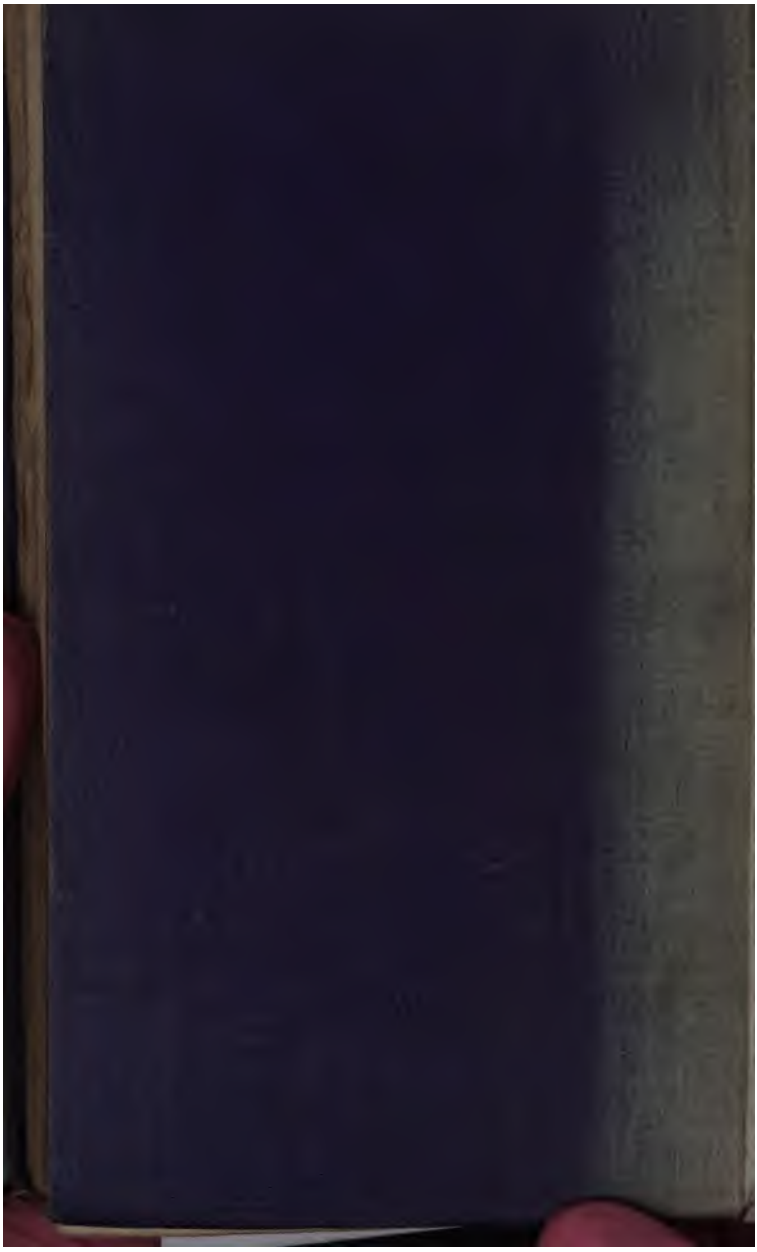
PRIVILEGE DU ROY.

LOUIS *par la grace de Dieu, Roy de France & de Navarre. A nos amez & feaux Conſeillers les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de nôtre Hôtel, Grand Conſeil, Prevôt*

*de Paris Baillifs, Senechaux, leurs Lieutenans Civils & autres nos Iuſticiers qu'il apartiendra. Salut. Notre bien amé le* P. BUFFIER *Iéſuite Nous ayant fait remontrer qu'il ſeroit apliqué depuis pluſieurs années à la compoſition de pluſieurs Ouvrages ſous le titre & intitulez* Cours des Sciences qui ſervent à former le langage, l'eſprit & le cœur de l'homme, contenant les Traitez de Grammaires, d'Eloquence & de Poëſie; des principes du raiſonnement, des premieres veritez. & de la Societé civile, avec diverſes Pratiques artificieles pour aprendre l'Hiſtoire, la Cronologie, la Geographie & la Généalogie, *qu'il ſouhaiteroit faire imprimer & donner au Public: mais comme il craint que quelque Libraires, imprimeurs & autres perſonnes mal intentionées ne vouluſſent entreprendre de luy contrefaire leſdits Ouvrage ci-deſſus expoſez, ſoit par changement de titre, en général ou en particulier, ou autrement: ce qui lui feroit un tort conſidérable, atendu les dépenſes, le long travail & l'aplication qu'il s'eſt donnée pour entiérement les pouvoir parfaire: il nous auroit en conſequence très humblement fait ſuplier de lui vouloir acordet nos Lettres de privilege ſur-ce néceſſaires A ces cauſes voulant favorablement traiter ledit expoſant, & reconnoître ſon zéle & luy donner des moyens de nous le continuer: Nous lui avons permis & permétons par ces Preſentes de faire imprimer leſdits Ouvrages ci-deſſus expliquez en tels volumes, forme maige caractéres, conjointement ou ſéparément, & autant de fois que bon lui ſemblera, de les faire vendre & débiter par tout votre Royaume pendant le tems de ſix années conſécutices, à compter du jour de la date deſdites préſentes; à condition néanmoins que les diverſes parties deſdits Ouvrages qui paroîtront ſucceſſivement dans le Public, porteront chacune en particulier une aprobation de l'Aprobateur qui aura été comis à cet éfet Faiſons défenſe à toutes perſonnes de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, d'en introduire d'impreſſion étrangére dans aucun lieu de notre obéiſſance: comme auſſi à tous Libraires, Imprimeurs, & autres d'imprimer: faire imprimer, vendre, faire vendre, débiter ni contrefaire leſdits Ouvrages ci-deſſus expliquez en tout ni en partie, ni d'en faire aucuns extraits, ſous quelque pretexte que ce ſoit, d'augmentation, correction, changement de titre, même de traduction étrangere ou autrement ſans le conſentement*

*ar écrit de l'expoſant ou de ceux qui auront droit de lui ; à peine de confiſcation des Exemplaires contrefaits, de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenants, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hotel Dieu de Paris, l'autre tiers audit Expoſant ; & de tous dépens, dommages & intereſts, à la charge que ces Préſentes ſeront enregiſtrées tout au long ſur le Regiſtre de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, & ce dans trois mois de la datte d'icelles ; que l'impreſſion deſdits Ouvrages ci deſſus ſpecifiez ſera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en bon papier & en beaux caracteres, conformement aux Reglement de la Librairie ; & qu'avant que de les expoſer en vente, les manuſcrits ou imprimez qui auront ſervi de copie à l'impreſſion deſdits Ouvrages, ſeront remis dans le même état où les aprobations y auront été données, és mains de nôtre très cher & féal Chevalier Garde des Sceaux de France le Sieur Fleurian D'ARMENONVILLE ; & qu'il en ſera enſuite remis deux exemplaires dans nôtre Bibliotéque, un dans celle de nôtre Chateau du Louvre, & un en celle de notre dit très cher & féal Chevalier Garde des Sceaux de France le Sieur Fleurian d'Armenonville : le tout à peine de nullité preſentes. Du contenu deſquels vous mandons & enjoignons de faire jouir l'expoſant ou ſes ayant cauſe, plainement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie deſdites Preſentes qui ſera imprimée tout au long au commencement ou à la fin deſdits Ouvrages, ſoit tenue pour duëment ſignifiée & qu'aux copies collationnées par l'un de nos amez & feaux Conſeillers & Secretaires, foi ſoit adjoutée comme à l'original : Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent de faire pour l'execution d'icelles tous Actes requis & neceſſaires, ſans demander autre permiſſion ; nonobſtant Clameur de Haro, Charte Normande, & Lettres à ce contraires : Car tel eſt notre plaiſir. Donné à Paris le ſeptiéme jour du mois de May l'an de grace mil ſept cent vingt deux, & de notre Regne le ſeptiéme. Par le Roi en ſon Conſeil,* DE SAINT HILAIRE.

*Regiſtré ſur le Regiſtre V. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, pag. 173. no. 125. conformement aux Réglemens & notamment à l'Arreſt du Conſeil du 13. aout 1703. à paris le 7. aout 1721.* DELAULNE, Syndic

Je ſoûſſigné Provincial de la Comp de J. permet au P. Caſſier d'imprimer le Traité *des premieres Veritez* approuvé par trois Reviſeurs de notre Comp. à Paris ce 19. Avril 18. Xavier de la Granville.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 04761 1358